FILOSOFÍA

Bruno Bauer
Karl Marx

La Cuestión Judía

Estudio introductorio de Reyes Mate

Sobre la Cuestión Judía es un conocido texto del pensamiento político cuyo autor es Karl Marx. Lo que se ignora es que el texto marxiano es respuesta a un escrito de Bruno Bauer que tiene por título *La Cuestión Judía*. Por vez primera dispone el lector hispanohablante de todos los textos de la polémica con un pormenorizado estudio introductorio de Reyes Mate. Esta edición trata de proporcionar todos los elementos de una controversia crucial en el pensamiento político: ¿Qué Estado puede acabar con la discriminación de los judíos, privados de sus derechos cívicos en pleno siglo XIX? El Estado laico, responden los autores, aunque encienden la polémica con un debate sobre el lugar de la religión en el laicismo.

epublibre

Bruno Bauer & Karl Marx

LA CUESTIÓN JUDÍA

ePub r1.0
Titivillus 15.07.16

Título original: *Die Judenfrage, Zur Judenfrage*
Bruno Bauer & Karl Marx, 1844
Introducción: Reyes Mate
Retoque de cubierta: zuney
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

ESTUDIO INTRODUCTORIO A *LA CUESTIÓN JUDÍA*,

DE BRUNO BAUER Y KARL MARX

1. *La Cuestión Judía* de Bruno Bauer ha pasado a la historia como un texto del que muchos hablan y pocos leen. Conocemos, sí, la respuesta de Marx que, debido al renombre de su autor, ha conseguido eclipsar totalmente la pregunta a la que responde. Y la pregunta no es sino el texto de Bruno Bauer. Estamos tan convencidos de que lo importante es el discurso marxiano que no sentimos la curiosidad de saber si ese discurso responde a los problemas que plantea Bauer o si éste es sólo una ocasión que aprovecha Marx para hacernos oír su voz sobre las preocupaciones políticas y filosóficas que le ocupaban hacia 1843-1844.

Sintomático de este desinterés histórico es el contraste entre las muchas ediciones en alemán de *Sobre la Cuestión Judía (Zur Judenfrage)*, de Marx, y el estancamiento de la obra de Bauer, *La Cuestión Judía (Die Judenfrage)*, en su primera edición. En castellano la cuestión es todavía más sangrante puesto que escasean las traducciones de los textos de Bauer y no es fácil dar con ellos.

Lo que esta edición ofrece son los dos textos de Bauer en castellano y una nueva traducción del marxiano. Estamos convencidos de que la respuesta de Marx adquiere nueva luz vista desde el texto que quiere responder y también de que la postura de Bruno Bauer es algo más que ocasión para que Marx despliegue su discurso.

Bruno Bauer (1809-1882), «el más radical de los críticos de la religión y el más conservador de los jóvenes hegelianos», es una compleja personalidad muy presente en la Alemania intelectual del *Vormarz o* tiempo de la Restauración que va desde el Congreso de Viena de 1815 a la Revolución de marzo de 1848. Teólogo protestante y filósofo hegeliano, comenzó su carrera buscando una mediación entre filosofía y religión en base a un método especulativo y ortodoxo. Pronto se convenció de que así no conseguía poner científicamente en evidencia lo histórico del cristianismo. Se dedicó entonces a una crítica sin contemplaciones de la filosofía hegeliana y de la historia protestante, apoyándose en un método crítico cuyo lema era: «hay que acabar con la teología». Esa crítica, que le costó la cátedra en Berlín y luego la docencia en Bonn, era eminentemente idealista. Pese a algún escarceo con la política práctica lo suyo era una revolución del espíritu. Expresión de ese compromiso teológico-político es el escrito *La Cuestión Judía*. En otro escrito, *Senderos de la crítica pura (Feídzüge der reinen Kritik)*, expone lo que entiende por crítica. Después de enfrentarse a toda representación positiva del cristianismo, la toma con la crítica atea que él ha practicado y con la negación abstracta del ateísmo, porque la crítica tenía que enfrentarse a todo, incluso a sí misma. Fiel a ese método podía ver en la Revolución Francesa el inicio de la libertad y también su negación. Aunque su carrera está surcada por los mismos quiebros que augura la radicalidad de su crítica, hay, sin embargo, un hilo conductor: crítica radical del cristianismo y voluntad de secularizar sus contenidos en la perspectiva de una nueva interpretación de Europa. El nuevo humanismo que persigue nace en el preciso momento en que muere Dios, una idea que heredará Nietzsche. Frustrados sus proyectos académicos y colocado en un rincón de la historia por críticas como las del propio Marx, antiguo amigo y hasta discípulo (de él había aprendido Marx la significación del Segundo Isaías, por ejemplo), Bauer se sintió

siempre como el hombre libre por excelencia, presto a pagar el precio del aislamiento por una conocimiento científico que llevaba a la conciencia de la libertad por el camino de la autocrítica. Dada la centralidad de la religión o, mejor, de la crítica política de la religión, Bruno Bauer puede ser considerado una figura particular de la teología-política.

Cuando escribe *Die Judenfrage* (1843) Bauer ya ha roto los puentes o, mejor, se los han roto: en 1842 le retiran *la venia legendi* como profesor de teología de la Universidad de Bonn y escribe en el *Rheinische Zeitung*, el periódico de oposición más importante, cuyo redactor jefe era su antiguo discípulo Karl Marx. La réplica de Marx sobreviene poco después cuando éste ha declarado la guerra al antiguo amigo y maestro.

2. En *La Cuestión Judía* Bauer es consciente de que vive un tiempo de crisis en el que lo viejo debe morir para que nazca lo nuevo. A esa conciencia él la llama *Kritik*, con lo que pensarse es pensar su tiempo. Como lo que está en crisis es la política o, más exactamente, la figura del Estado alemán, un Estado cristiano, la crítica filosófica acaba siendo una teología política[1]. La raíz polémica de la crisis moderna estaría en la relación entre el Estado y la religión.

¿Por qué entonces *La Cuestión Judía*? Parecería más lógico un libro sobre *La Cuestión Cristiana* ya que la confesión del Estado en ese *Vormarz* no era la judía sino la protestante. La razón no hay que buscarla en una especie de ajuste de cuentas con el judaísmo, propio de un espíritu antisemita, aspecto éste sobre el que luego volveremos, sino en otras razones más circunstanciales. La cuestión judía era un tema candente que ocupaba a la opinión pública y era también un asunto al que difícilmente podía escapar un joven hegeliano ya que ahí se daban cita todos los componentes de la filosofía hegeliana: la política, la religión y la filosofía.

Lo que estaba en juego era la «emancipación» de los judíos, esto es, el reconocimiento de los derechos políticos y cívicos que los judíos habían perdido, tras la derrota de Napoleón, en 1815. El término de «emancipación» tenía en ese momento un peso específico: era la respuesta racional a los problemas políticos planteados por la disolución del «ancien régime», basado en un orden estamental. La disolución de ese mundo da origen, por un lado, a un poder centralizador y soberano y por otro, a una masa de gente, formalmente libres (porque pueden disponer libremente de su fuerza de trabajo) e iguales (porque ninguno pinta nada ante el soberano). El espacio político en el que se mueve esa masa de gente no se resigna a una interpretación empobrecedora de su libertad e igualdad, sino que pugna por la conquista de los derechos ciudadanos. La «emancipación» es el reconocimiento de que la gente de la sociedad civil son los sujetos de los derechos ciudadanos.

El hecho de que los judíos sean parte de esa gente a los que se les niegan los derechos políticos explica que estemos ante un problema sin resolver. Es el problema judío.

Bruno Bauer señala como clave del problema el trasfondo religioso. Conviene leer en paralelo el texto relativo a los judíos con otro, contemporáneo, dedicado a los cristianos y titulado *Das endeckte Christentum*, texto destruido antes de su publicación, pero del que se conservó una copia[2]. La crítica al cristianismo no es ahí menos radical que la que se hace al judaísmo en el texto que nos ocupa.

Lo que se desprende de ambos textos es que, para Bauer, la religión es el principio de la exclusión y eso vale para el judaísmo y el cristianismo, pero más para éste que para aquél. La diferencia es que, para el judío, el no-judío es un gentil, mientras que para el cristiano, el no-cristiano pierde la condición humana. Es verdad que, a primera vista, el cristianismo representa una forma de universalismo. Como dice Pablo «ya no hay más judío ni griego,

ni esclavo ni libre, varón y hembra, pues todos vosotros hacéis todos uno» (Gal 3, 28). El cristianismo universaliza la promesa hecha otrora al pueblo judío y convierte, como dirá Hegel, a cualquier pueblo en candidato para «pueblo elegido». Ahora bien, la universalidad de la que se nos habla, señala Bauer, es muy particular: «la universalidad religiosa». El cristianismo, en efecto, abre las puertas de su credo a cualquier ser humano. Pero ¿en qué consiste esa apertura? En acceder a un club en el que se entra libremente pero que gestiona en exclusiva la posibilidad de realizarse como hombre. El cristianismo es, por eso, profundamente ambiguo porque al tiempo que presenta el bautismo (es decir, la incorporación a la comunidad de creyentes) como un acto libre, predica con claridad que esa incorporación es la vía para una vida humana plenamente lograda. La conclusión es que quien no sea cristiano queda excluido de la humanidad del hombre y está condenado al fracaso existencial. Si el judío excluye a los demás de la elección, el cristianismo lo hace de la condición humana, por eso su exclusión es mayor. El universalismo cristiano excluye al hombre. Si el cristianismo se presenta como la superación del judaísmo, hay que concederle que tiene razón en asuntos de exclusiones: lo suyo es la exclusión universal. «Que la inhumanidad haya llegado más lejos en el cristianismo que en ninguna otra religión y haya alcanzado estas cimas, se debe al hecho de que había concebido el concepto de humanidad de una manera ilimitada. Al identificarse religiosamente con él condena al ser humano, que sólo quiera ser eso, a la inhumanidad[3]».

El cristianismo, gracias a su universalidad religiosa, inaugura la dialéctica humano-inhumano, de la que tomará buena nota Carl Schmitt, hasta llegar a la definición de la política como «enfrentamiento entre el amigo y el enemigo». Massimiliano Tomba, en su excelente introducción, evoca un texto de san Bernardo que ratifica esta constante del cristianismo: «in morte pagani christianus gloriatur quia Christus gloriatur» (M. Tomba, 2004,

15). La muerte del pagano es un timbre de gloria para el cristiano porque es de por sí un enemigo de Cristo.

La crítica a la religión de Bauer tiene una intencionalidad política. El principio de exclusión, consubstancial a la religión, contamina la política. Queda por saber si la contaminación afecta sólo al Estado cristiano o alcanza a la figura misma del Estado porque, como luego dirá Nietzsche, la autoridad del Estado le viene de la religión hasta el punto de que «si desapareciera la religión, el Estado perdería su antiguo velo de Isis y no incitaría a reverencia alguna» (Tomba, 2004, 17). Esta fluidez entre religión y política que permite considerar «religiosa» la autoridad del Estado, incluso la del Estado laico, es un dato del que tomará buena nota el polemista Karl Marx en su respuesta a Bauer.

3. Ya hemos dicho que Bauer es la pregunta a la que responde Marx. Habría que matizar esta afirmación diciendo que también el escrito de Bauer es la respuesta a unos provocadores artículos de Carl H. Hermes, publicados en el diario *Kolnische Zeitung*, en 1842. Este defensor de la política conservadora de Federico Guillermo IV rechaza contundentemente el reconocimiento de los derechos políticos a los judíos argumentando que no hay más Estado posible que el cristiano y en éste no tienen cabida sus enemigos, es decir, los judíos. Esta tesis es el detonante de un escrito apasionado que pasamos a analizar ahora.

3.1. Para empezar, Bruno se plantea la emancipación de los judíos, con seriedad pero sin complacencia. Eso quiere decir que si el obstáculo es la religión, habrá que sacar todas las consecuencias institucionales y personales, como enseguida veremos.

Prueba de que su apuesta por la emancipación de los judíos no es complaciente es echarles en cara desde los primeros párrafos sus escasos merecimientos: han sido opresores cuando han podido y han ido a contracorriente de la historia sin renunciar a sus logros. Ahí está el caso de España, de la que se les expulsó injus-

tamente. Que no vengan ahora lamentándose de la decadencia de España porque ellos, de haberse quedado, no hubieran movido un dedo para impedirla. Y el caso de Polonia: les dieron la mano y se tomaron el pie. Les permitieron abrir destilerías y se han apoderado de la cerveza. La cosa tiene a sus ojos gran importancia porque en la cerveza «radica la fuerza moral de sus habitantes», de suerte que apoderarse de la cerveza es como apropiarse del alma polaca. Menos mal que Bauer, llegado a este punto, se pregunta cómo es que los polacos han podido colocar su almario en una jarra de cerveza, pero, dicho esto, afea el comportamiento de los judíos que nada hicieron para impedir la reducción de un alma colectiva a un barril de cerveza. Y ya, lanzado a la crítica, les recuerda que poco han aportado a la historia del arte, poco han aprendido del sufrimiento, y nula es su habilidad para relacionarse con los demás pueblos[4].

3.2. Pese a todo tienen derecho a exigir la emancipación. El problema es cómo. Estamos en Alemania, que a la sazón dispone de un Estado confesional. ¿Consistirá la solución en admitirles en el club de ciudadanos, reservado hasta ahora a los cristianos? Es el camino de la asimilación que desde Mendelssohn tantos judíos han recorrido, una vez que habían interiorizado, contra el propio Mendelssohn, que no se podía ser al mismo tiempo judío y moderno.

Antes de responder a la pregunta, Bruno Bauer recuerda cómo han sido las relaciones entre judíos y cristianos. El cristianismo se presenta en la historia como el cumplimiento del judaísmo, siendo aquél la preparación de éste. Lo que en verdad cumplimenta o acaba el cristianismo es la desconfianza en el hombre y en el mundo ya insinuada en el judaísmo: si el judaísmo no se fía de los demás pueblos, el cristianismo desconfía del hombre en cuanto hombre. La razón es que, aunque cualquier hombre pueda acceder a los bienes sobrenaturales que predica, sólo los logra haciéndose cristiano, de suerte que el no cristiano se frustrará co-

mo hombre porque el fin propio del hombre es sobrenatural. Esta lógica se ve muy bien a propósito de los alimentos: para el judío los hay puros e impuros; para el cristiano todos son puros, pero ninguno vale nada, pues el único alimento capaz de satisfacer las necesidades del hombre es… espiritual.

Con este razonamiento Bauer quiere llegar al punto de afirmar que la emancipación de los judíos no puede consistir en entrar en el club de los ciudadanos cristianos porque allí la emancipación ciudadana brilla por su ausencia. En un Estado confesionalmente cristiano ni los cristianos son ciudadanos.

Para que no parezca excesiva su crítica al Estado cristiano, echa mano de un judío converso, W.B. Fränkel, autor de *La imposibilidad de la emancipación de los judíos en el Estado cristiano*, 1842. El autor sostiene que el Estado cristiano puede admitir al judío tan sólo si se presenta como hombre, es decir, si rompe con sus raíces. Si el Estado cristiano prefiere al *hombre* judío, es decir, al sujeto humano despojado de su creencia, no es porque apueste por el sujeto humano autónomo (como haría el Natán de Lessing), sino porque el ser judío es incompatible con la ciudadanía. Otro tanto ocurre con el judío como pueblo. De nada vale proclamarse pueblo elegido, ni tampoco universalizar la elección, porque para el Estado cristiano todas las nacionalidades son insignificantes porque «sólo quiere una, una nacionalidad maravillosa: aquella en la que palidece toda nacionalidad real y toda otra nacionalidad quimérica» (*vide infra*, p. 55), a saber, la comunidad de creyentes.

Los judíos, por tanto, nada tienen que buscar en el Estado cristiano porque las relaciones entre judíos y cristianos son de exclusión. Tan es así que esa relación inspira la definición de la política como enfrentamiento entre amigo-enemigo[5].

El carácter excluyente de la religión afecta al Antiguo y al Nuevo Testamento. Bauer se hace eco de la opinión de quienes

piensan que un Estado confesional es incompatible con el Evangelio, opinión a la que se apuntará el mismo Marx cuando dice «que el Estado cristiano es la negación cristiana del Estado». Nada de eso dice Bauer: la exclusión está dada en los Evangelios que prescriben «La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, que uno se aparte del Estado, la supresión de las relaciones laicas» (*vide infra*, p. 57), es decir, en el Evangelio están dadas la sumisión a la autoridad, la negación de la soberanía de la voluntad popular y la consideración de los derechos como privilegios.

De lo dicho se deduce que un Estado confesional, como era el alemán, tenía que excluir a lo no-cristiano. En buena lógica cabría deducir de este planteamiento que si el Estado confesional era excluyente no tenía por qué serlo un Estado laico. La solución a la cuestión judía sería entonces un Estado laico. Esa era la postura que mantenían los liberales, postura compartida en 1842 por el propio Bauer cuando contraponía al Estado cristiano «el verdadero Estado liberal[6]». Esta posición estaría muy cerca de nuestra mentalidad: los Estados laicos son religiosamente neutrales y por tanto, no tienen problema alguno en que judíos, cristianos o ateos sean ciudadanos.

Lo que le lleva a cambiar de opinión es el alcance de la religión que no se para en el límite de las creencias sino que contamina lo que está fuera de ella, es decir, el vasto mundo del Estado, también del Estado laico. Todo Estado es excluyente y, en ese sentido, «religioso». Las razones de la exclusión son fluctuantes: tan pronto se colocan en la estructura amigo-enemigo que le caracteriza, como en el hecho de que dejan subsistir a la religión como «asunto privado», sin olvidar la complicidad entre Estado y Ley. Expliquemos esto. Un Estado es una comunidad basada en la sangre y en la tierra que se enfrenta a otra comunidad conformada por su tierra y su sangre. Ahí ya está servido el principio de la exclusión, independientemente de si es o no es confe-

sional. Otro tanto ocurre con la reducción de la religión a la sacristía que pretende el Estado laico. En el caso de que la religión sea la que profesa la mayoría de la población, saldrá de la sacristía y acabará condicionando la vida de todos. Es lo que está pasando en Francia. De poco ha servido la Revolución de julio de 1840, con su anuncio de que el Estado se emancipa de la religión. Como el cristianismo es mayoritario los diputados cristianos están imponiendo leyes confesionales que no respetan la neutralidad del Estado[7]. Finalmente, el papel de la ley: un Estado gobierna a golpe de leyes. La ley toma un determinado momento de la vida de un pueblo y lo absolutiza en el sentido de que lo convierte en norma para otros momentos. Toda ley supone de alguna manera un atentado al principio de la vida social, que no eterniza un momento sino que lo supera en el tiempo.

En todas esas explicaciones hay un momento de exclusión: del otro, del minoritario, de lo que ha de venir. Lo misterioso es que llame a eso «religioso». Bauer lo explicaría diciendo que si la religión es exclusión, toda exclusión es religiosa. La ecuación sólo tendría sentido si no hubiera más formas de exclusión que las que procedieran de la religión, pero ya vemos que no es así. Si a pesar de todo Bauer insiste es porque entiende que la exclusión religiosa es un exceso que ilumina otras formas más encubiertas de exclusión. La cosa no tendría mayor importancia si no fuera porque Marx va a heredar este planteamiento, tomando lo definido por la definición. Conviene tenerlo en cuenta para entender la lógica de su razonamiento.

Pero algo se está moviendo: los judíos desean y se movilizan por la emancipación; y hay cristianos que están por la labor. Tras lo dicho, la solución no puede consistir en una integración de los judíos en el club privado del Estado cristiano porque en ese Estado ni los cristianos son ciudadanos, es decir, no son sujetos de derechos aunque disfruten de privilegios que no tienen los demás. Antes de entrar en la propuesta de Bruno Bauer, conviene

repasar el segundo escrito de Bauer al que se refiere Marx en su respuesta a *La Cuestión Judía*.

3.3. Tiene por título «La capacidad de ser libre de los judíos y cristianos de hoy», escrito en 1843.

Bajo el señuelo de la «cuestión judía» lo que se ventila es un hecho mayor, el de la emancipación de un pueblo, entendiendo por tal no sólo sacudirse el yugo que le esclaviza sino también el acceso a las libertades que les pertenecen. La emancipación es al tiempo liberación de la esclavitud y conquista de derechos.

Esto no es un asunto exclusivo de judíos. Afecta a los judíos y también a los cristianos porque unos y otros se han colocado fuera de los límites de una subjetividad humana capaz de convertirse en sujeto de los derechos cívicos. Los cristianos se bautizan porque sin ese gesto no consiguen medios adecuados para lograrse, dado que su fin es supernatural; los judíos, por su parte, se circuncidan, colocándose así fuera de la condición humana, dando a entender que éste es un lugar insuficiente para las aspiraciones de un pueblo que se cree elegido.

Unos y otros se han colocado fuera de la subjetividad moderna. La pregunta que entonces se hace Bauer es: ¿quién lo tiene más fácil a la hora de conectar con esa subjetividad emancipada, es decir, a la hora de desembarazarse de lo que les oprime y de alcanzar lo que les pertenece?

La respuesta de Bauer es que lo tienen mejor los cristianos por las siguientes razones. En primer lugar, porque ellos han protagonizado la crítica ilustrada de la religión y eso es un punto ya que han reconocido cuál es el origen de todos los problemas. En segundo lugar, porque de sus filas han salido los que han elaborado la teoría de una esencia humana común y anterior a toda diferencia. Es el Natán de Lessing el que se pregunta: «¿no somos acaso hombres antes que judíos, cristianos o musulmanes?». En tercer lugar, porque la Ilustración hunde sus raíces en el cristia-

nismo, es decir, es en buena medida una secularización del cristianismo. Es verdad, señala al final, que hay que distinguir entre católicos y protestantes. Los primeros, muy sensibles a la dimensión política e histórica del cristianismo, están predispuestos a la crítica de la religión si ésta opta por una facción política opuesta; pero también es verdad que su crítica tiende a ser superficial, pues está en función de intereses coyunturales. Los protestantes, por el contrario, son más reacios a la crítica de la religión porque se lo creen más, pero tienen la ventaja de que cuando dan el paso van al fondo y por eso son los críticos más radicales de la religión.

Lo que se desprende de este planteamiento es que la Ilustración es poscristiana porque es secularización del cristianismo, particularmente de su idea de humanidad. Claro que éste también es lo contrario: la negación de la humanidad del hombre, es decir, la expresión de la in-humanidad porque cifra lo propio del hombre en una esencia divina que condena lo profano a la inhumanidad. Pero pese a todo, o gracias a esto, el cristianismo ha introducido una dinámica de universalidad que le trasciende. En definitiva, el cristianismo lo tiene más fácil que el judaísmo porque para emanciparse le basta abandonar su fe, mientras que el judío tiene que romper con sus raíces. El cristiano sólo tiene que pasar de la creencia a la secularización de esa creencia, mientras que el judío tiene que adaptarse a una cultura social y política, a un mundo de valores que son extraños a su tradición. Para emanciparse no le basta la asimilación sino que se le exige una integración que sólo es posible negándose como judío.

3.4. Es hora de volver a la propuesta de Bauer para resolver la cuestión judía. La podemos resumir en los siguientes puntos:

1.º La emancipación no es una cuestión de judíos, sino de judíos y cristianos, es decir, afecta a todo el mundo porque en un Estado cristiano nadie es ciudadano, ni siquiera ese cristiano al que se le reconocen todos los derechos cívicos. La razón de esa

incapacidad hay buscarla en la religión. La religión es un asunto fundamental para Bauer tanto en su fase de profesor de teología como en la de ateo militante. La crítica de la religión era para la izquierda hegeliana el principio de toda crítica. Para Bauer, como para Marx, el Feuer-bach (literalmente «arroyo de fuego») de *La esencia del cristianismo* era un camino obligado. Pues bien, lo problemático de la religión es la exclusión. No sabe afirmarse sin negar al otro: el judío niega a los demás hombres en nombre de la elección; el cristianismo niega la humanidad del hombre en nombre de la supernaturalidad a la que está llamado so pena de frustrarse como hombre. Un Estado basado en esa premisa está abocado a entender la política como un enfrentamiento entre hombres (de ahí el interés de Schmitt por Bauer) y como negación de lo público, esto es, de un bien común humano —de ahí aquello de Tertuliano, «nec ulla magis res aliena quam publica[8]» (nada más ajeno a la religión que lo público).

Si queremos hablar de un Estado que represente la emancipación política del hombre, hay que eliminar en él lo que excluya, esto es, la religión. Y esto afecta, por supuesto, al Estado y también al hombre. El ciudadano emancipado sólo puede darse en un Estado que destierre la religión, incluso del ámbito privado, y entre individuos que renuncien a la religión.

2.° Si hubo un momento, hacia 1842, en el que Bauer identificaba ese Estado liberado de la religión con un Estado laico o liberal, pronto desecha la idea porque ese Estado reconocía un lugar a la religión al declararla «asunto privado». Ahora bien, por mucho que un Estado laico declare a la religión «asunto privado», si esa religión es de la mayoría acabará contaminando al Estado y recuperando, aunque sea oficiosamente, el carácter de religión de Estado. Es lo que pasa en Francia, tras la Revolución de Julio. Se ha proclamado solemnemente la emancipación del Estado respecto a la religión, pero en la Asamblea Nacional se fabrican leyes que elevan a derecho el hecho de ser una mayoría ca-

lica: se hace del día santo cristiano, el domingo, día de descanso porque es lo que corresponde a un país de mayoría católica.

Decididamente hay que hablar de un Estado sin religión y eso le lleva a pensar una política sin Estado. El Estado, incluso uno ateo, es «religioso». Bauer se adelanta a lo que luego dirá Nietzsche: «la creencia en un orden divino de las cosas políticas, en un misterio en la existencia del Estado, es de origen religioso: si la religión desaparece, el Estado perderá irremisiblemente su antiguo velo de Iris y ya no infundirá respeto[9]». El Estado recibe de la religión el reconocimiento de valor absoluto; sin la religión pierde esa autoridad y por tanto, su razón de ser. ¿Qué es lo insoportable de esa autoridad del Estado? Su actividad legislativa, dirá Bauer. El Estado ejerce mediante leyes que son de obligado cumplimiento por todos y para siempre (mientras no sean sustituidas por otras). Eso, bien mirado, es una operación temeraria, pues lo que se pretende es absolutizar un momento de modo y manera que lo que es bueno o conveniente en un momento y en unas circunstancias debe serlo en todas y para siempre. La ley, con esas pretensiones, niega la vitalidad de la vida, el flujo cambiante del tiempo y sobre todo, la capacidad creativa de la subjetividad. Si identificamos ley con derecho corremos el peligro de concebir los derechos políticos como regalos de la autoridad y no como conquistas del sujeto[10]. En eso el Estado es religioso, es como la religión.

Nada extraño entonces que Bauer concitara la animadversión de todos los sectores: la de los cristianos, porque se les identificaba con la exclusión; la de los judíos, porque se les consideraba incapaces de luchar por sus derechos; la de los antijudíos, porque con la crítica al cristianismo se hacía el juego a los judíos; la de los liberales, porque no se valoraba la universalidad de su neutralidad religiosa… Bauer, por su parte y pese a toda la marginación de la que era objeto, tenía clara conciencia de su aportación a la crítica de su tiempo. Había sabido mostrar con argumentos

de peso el carácter excluyente de la religión, una exclusión que alcanzaba a las creencias pero también al mismo Estado.

3.° Si todos, judíos y cristianos, tienen ante sí la tarea de conquistar los derechos ciudadanos, no todos están en las mismas circunstancias. A primera vista lo tienen más fácil los cristianos porque el mundo emancipado ha salido de sus filas. Los críticos de la religión vienen del cristianismo y la Ilustración es una secularización del cristianismo. Si la modernidad es poscristiana, el cristiano de alguna manera se siente en casa siendo moderno, basta que arregle sus cuentas con la religión. El judío lo tiene más difícil. Pese a los esfuerzos de Moses Mendelssohn por conciliar judaísmo y modernidad, lo cierto es que el judío ha tenido en un momento u otro de vida que enfrentarse a la disyuntiva de ser moderno o de ser judío. Para ser moderno no quedaba más camino que la asimilación.

Tenía, pues, ventaja el cristiano; le bastaba arreglar sus cuentas con la religión y zambullirse en un mundo cuya escala de valores y referentes sociales eran (pos)cristianos: ¿día de descanso?, el domingo; ¿fiestas?, las suyas; ¿calendario?, el gregoriano; ¿valores sociales?, los propios de una sociedad protestante, etc. También tenía un inconveniente: confundir emancipación con cristianismo secularizado, sintiéndose liberado de la tarea de conquistar la libertad y de crear un mundo nuevo (una nueva política, una nueva ética) a partir de su subjetividad libre.

Inversa era la situación del judío: para ser moderno tenía que romper con sus raíces. No le bastaba con cambiar a Jesús por Moisés, tenía que integrarse en una cultura cuyos contenidos, y no sólo los culinarios, le producían «duelos y quebrantos». Pero, a cambio, tenía la ventaja de no llamarse a engaño: la emancipación no era la cómoda inserción en un mundo muy parecido al anterior, sino una recreación.

4.º Bruno Bauer es portador de una teología política que pone el acento en la conciencia, de ahí que Marx descalifique luego esta estrategia por «idealista». La razón hay que buscarla en la convicción de los jóvenes hegelianos según la cual el principio de toda emancipación es la crítica de la religión. Cualquier categoría asociada al concepto de universalidad, como por ejemplo «emancipación», tenía que saldar sus cuentas con la raíz de toda exclusión e intolerancia, a saber, la religión.

La consecuencia política de este primado de la subjetividad autónoma era, por un lado, entender la libertad y los derechos del hombre como una conquista y no como una concesión del Estado, porque entonces el derecho se convierte en un privilegio y eso es como pan para hoy y hambre para mañana. Si son concedidos pueden ser negados. Los derechos deben ser conquistados, mejor dicho, han tenido que ser conquistados porque no son naturales ni eternos. Prueba de que no son eternos es que «la idea de derechos humanos ha sido descubierta el siglo pasado»; y de que no son naturales, sino históricos, es que han tenido que ser conquistados en dura lucha «contra las tradiciones históricas». Muy a pesar de lo que dice la *Déclaration* de 1789, el hombre no nace libre, ni igual, sino que se hace igual y libre a base de un esfuerzo que nace de la propia conciencia y en contra de lo que dicen y hacen las tradiciones, particularmente las religiosas. Los llamados derechos humanos no son «regalo de la naturaleza», sino «el premio del esfuerzo[11]». Como se ve, el «idealismo» de Bauer no le impide criticar la dominante interpretación de los derechos humanos, tan idealista ella, pues se empeña en afirmar que los hombres nacen libres e iguales cuando la verdad es que nacen desiguales y, la mayoría, no libres.

La segunda consecuencia de esta subjetividad autónoma es la crítica de cualquier forma política —el Estado, por ejemplo— que no sea entendida como emanación de la libre voluntad de los ciudadanos. Con esto Bauer inicia una crítica que no se limita al

Estado cristiano, que no se para en el Estado emancipado, sino que alcanza al Estado en cuanto tal[12].

5.° Decíamos que Bruno Bauer es considerado «el más radical de los críticos de la religión y el más conservador de los jóvenes hegelianos». Cuando se erige la *Kritik* en forma de pensar no hay descanso posible. Acompañará a la Revolución Francesa en la demolición de los privilegios del «ancien régime», pero no se quedará de brazos cruzados cuando esta Revolución funde nuevos privilegios o haya quien se busque la vida al margen de ese movimiento de la historia para mantener y prolongar el mundo de ayer. Bruno se pone del lado de la *Convention* que en 1774 declaraba: «l'humanité consiste à exterminer ses ennemis». Es como si Bauer sólo considerara sujeto humano al que se libera del yugo de la esclavitud y lucha por la conquista de sus derechos, es decir, que «sólo posee libertad quien la conquista y la merece[13]». Ahora bien, si la libertad sólo puede ser conquistada y no regalada, aquel que no luche por ella queda a merced de quien se expone por ella o, dicho de otra manera, quien lucha por la libertad está legitimado para imponerse a los demás. Con esta reinterpretación de la dialéctica amo-esclavo de Hegel, este discípulo suyo abre un peligroso capítulo de lo que se ha llamado «la dictadura republicana». Cuando llegue la segunda gran revolución francesa del siglo XIX, la de febrero de 1848, y Bauer experimente que una cosa es hacer la revolución y otra gestionar el triunfo, que una cosa es derrocar al opresor y otra gobernar revolucionariamente, sacará a relucir su lado más oscuro y se pronunciará a favor del terror para imponer el bien por la fuerza (Tomba, 2004, 39).

4. Pero todavía estamos en 1843 y en ese momento dulce de la *Kritik* se oye la voz de bronce de un antiguo amigo de Bruno Bauer, presto a romper lazos afectivos en nombre de las ideas. Es Karl Marx.

Karl Marx se encontraba en ese momento en una grave encrucijada. Desde hacía unos meses, desde 1842, escribía en la *Rheinische Zeitung* sus primeros artículos contestatarios protestando contra la censura impuesta por una ley de 1841, la misma que puso al periódico fuera de la ley en marzo de 1843. Decepcionado con su patria, Marx decide expatriarse a Francia. «Estoy harto, dice, de la hipocresía, de la imbecilidad, del brutal autoritarismo. Basta ya de tanta docilidad, superficialidad, retiradas y peleas de boquilla. Yo nada puedo hacer en Alemania. Aquí acaba uno falsificándose a sí mismo». La frustración política se produce en un momento de máxima creatividad intelectual. En 1843 redacta la *Crítica del Estado hegeliano*. Del mismo año son *Sobre la Cuestión Judía* y la *Introducción a la «Crítica de la Filosofía del Derecho» de Hegel*, a los que seguirán, ya en 1844, *Los Manuscritos de París de 1844* y *La Sagrada Familia*, en colaboración con Engels. Desaparece el periódico renano pero nacen, gracias al entusiasmo de Arnold Ruge y del propio Marx, los *Anales franco-alemanes*, publicados en París, en marzo de 1844, con tan mala fortuna que sólo saldrá a la calle una sola vez. Estaba pensado como un proyecto bilingüe soportado por escritores franceses y alemanes. Pero los franceses (Louis Blanc, Proudhon, Lamennais, etc.) no comparecieron y los alemanes no llegaban a ponerse de acuerdo sobre la línea a seguir. Marx hace el gasto del número al publicar en ese primer y último número dos artículos suyos (la réplica a Bruno Bauer sobre la cuestión judía y la crítica a la filosofía hegeliana del derecho). También aparece un artículo de Engels sobre economía política, de gran trascendencia, porque señala el camino «materialista» que acabará siguiendo un Karl Marx todavía muy libresco. Moses Hess, «el rabino rojo» que se encuentra lejos aún de su conversión sionista —de hecho está trabajando sobre *La esencia del dinero*, en el que se trata la relación entre judaísmo y dinero, un enfoque del que Marx se hará eco en el texto que comentamos—, contribuye al número con un escrito titula-

do «Cartas desde París» que es una aproximación a la historia del movimiento obrero. El número fue recogido con interés por los cercanos, desinterés por los alejados y preocupación por los conservadores. El gobierno prusiano prohíbe su difusión en Alemania y compra todos los ejemplares disponibles en la frontera, mandando arrestar a sus promotores. El artículo de Marx, *Zur Judenfrage*, escrito en alemán y pudiéndose distribuir sólo en Francia, no debió de tener gran influencia. Es verdad que fue reeditado en 1902 pero es ahora cuando mayor atención se le está prestando.

El primer y único número de los *Anales* supuso un serio revés para Marx, desde luego económico, que venía a sumarse a otros varios. Cuentan que en el verano de 1841, dos jóvenes montados en un pollino se paseaban medio borrachos por las calles de Bonn, con el propósito manifiesto de provocar a la burguesía de la ciudad. Eran Bruno Bauer, profesor expulsado de la Universidad de Berlín, de 33 años, y un amigo y discípulo suyo, apodado «El Moro» aunque su nombre real era Karl Marx, de 23 años, que acababa de doctorarse en filosofía por la Universidad de Jena, adonde se fue el estudiante de Berlín para evitar a Schelling, santo y seña por aquel entonces del pensamiento conservador berlinés. El profesor, que se había adscrito a la «izquierda hegeliana», radicalizando la crítica de la religión, tuvo que buscarse refugio en Bonn, cuya universidad terminó también por despedirle porque tampoco ella podía digerir la negación de la historicidad de Cristo, ni endosar al cristianismo la responsabilidad por la infelicidad humana, dos tesis que ahora defendía con ahínco el que fuera hasta hacía poco teólogo protestante. La expulsión también afectó a su joven amigo, Marx, que esperaba hacer carrera académica al amparo de Bauer. No le quedaba más salida que la prensa, las revistas y los libros para difundir sus ideas. De ahí que se incorporara al proyecto del *Rheinische Zeitung*, el nue-

vo periódico que buscaba la alianza entre la izquierda hegeliana y la sociedad liberal.

Marx, que todavía no es marxista, se mueve al principio con una cierta holgura dentro de ese arco ideológico[14], hasta que su crítica de la «emancipación política», es decir, del Estado burgués, le coloca al borde del proyecto. Es un tiempo rico en experiencia, pues el joven escritor ha podido pulsar los intereses reales de la sociedad y el sentido de las instituciones políticas. Para alguien como él que quería transformar una realidad que apenas conocía, fue enriquecedor saber cómo la ley castigaba por robar un haz de leña. Entonces empezó a rondarle por la cabeza la idea de si el robo no sería más bien la propiedad, ese moderno derecho de propiedad que anulaba de un plumazo el derecho consuetudinario que permitía a los pobres llevarse a casa la leña caída. El nuevo derecho convertía en delito el inveterado derecho de los pobres a participar en una mínima medida del bien común ofrecido a todo hombre por la madre naturaleza[15]. De aquí salta a los *Anales*, lugar en el que hay que situar la respuesta al amigo de otros tiempos y antiguo maestro. Marx era especialista en matar amistades por una idea y así ocurrirá con Bruno Bauer, a quien a partir de ahora fustigará sin piedad, llegando a ser «san Bruno» en *La Sagrada Familia*. Los feroces lobos de la izquierda hegeliana son en realidad mansos corderos que en nada alteran la contundencia de la realidad.

En la evolución del pensamiento marxiano, estos años que nos ocupan son de capital importancia. El crítico ilustrado comienza a sentirse incómodo dentro de las lindes marcadas por la izquierda hegeliana. De momento expresa esa crítica a los planteamientos ilustrados distinguiendo entre una «emancipación política», que sería el Estado ilustrado, laico y liberal, y una «emancipación humana» de la que hay poca noticia y cuyos rasgos siguen siendo marcadamente difusos.

Pero lo que sí tiene claro Marx en este momento de su pensamiento es el modo de proceder, de seguir avanzando. Más que soñar con un mundo nuevo, como hacen los jóvenes idealistas, lo que hay que hacer es sacudir el sueño que nos inmoviliza. Despertar, liberarse de las ataduras y contradicciones de nuestro tiempo, en vez de soñar sueños gratuitos. ¿Era necesario centrarse en la cuestión judía para hacer frente a las grandes contradicciones y desafíos de su tiempo? Desde luego que la cuestión judía era un problema muy real. El propio padre de Marx tuvo que convertirse al protestantismo para poder ejercer su profesión de abogado. La privación de los derechos políticos a judíos era un asunto que estaba sobre la agenda política del país. Por otro lado, Marx, aunque ateo y asimilado, se sentía judío. Que él disfrutara de esos derechos civiles, mientras los de su raza, por el mero hecho de serlo, quedaban fuera, no podía dejarle satisfecho. Y, finalmente, más allá de la implicación personal el problema en cuestión era un caso de libro para tratar un problema de fondo: de qué tipo de emancipación hablamos y quién es el sujeto político de esa nueva concepción política.

Su experiencia como periodista en el *Rheinische Zeitung* le ha permitido entender el nudo gordiano de la emancipación política. Se consigue, en el mejor de los casos, el reconocimiento de la igualdad entre todos los hombres. Ya no hay privilegios de cuna, todos nacemos iguales, todos iguales ante la ley y ante el soberano. Es un gran avance, pero que tiene un precio porque resulta que las desigualdades sociales siguen: ¿cómo casan la igualdad «formal» y las desiguales «materiales»? Pues se las arreglan al precio de considerar las desigualdades como algo privado, algo que escapa a la significación y a la preocupación política. Son cosas de la vida de cada cual. A Marx esa despolitización de las desigualdades no le convence y eso está en el fondo de la cuestión judía que tiene, sí, un elemento religioso pero en el que hay que detenerse lo justo para ir al grano, que es político.

5. Veamos entonces cómo articula Marx la respuesta a Bauer.

El texto de Marx pertenece al género polémico. El autor es un joven brioso, consciente de sus posibilidades y decidido a explotarlas hasta el final. Da por descontado que muchos van a sentirse contrariados, así que decide ir de frente, sin resquicio para las ambigüedades. Cuando «el Moro» polemiza no hay amigos y eso también vale para lo que quede de la amistad con Bruno Bauer. Antes de entrar en la refriega rinde, sin embargo, homenaje a la vieja amistad con un gesto amable. «Bauer plantea en términos nuevos —confiesa de entrada— el problema de la emancipación de los judíos, después de ofrecernos una crítica de los planteamientos y las soluciones anteriores del problema». ¿Cuál es la novedad? Remitir el problema de la emancipación política a la emancipación o liberación de la religión. Los demás habían tratado de negociar la ciudadanía del judío sin tocar el problema de la confesionalidad del Estado. Bauer se planta y señala con el dedo la raíz el problema.

¿Cómo la entiende Bauer? Marx selecciona dos textos del contrincante que responden con toda claridad a la pregunta. El primero de ellos explica que la emancipación de la religión alcanza al judío como judío. Para hablar de emancipación con rigor el judío tiene que liberarse de su judaísmo. No hay emancipación política posible si el sujeto de la misma sigue siendo creyente «en la intimidad», porque esa creencia, incluso muy a su pesar, acabará contaminando la subjetividad política del hombre que hay detrás del creyente. El segundo se refiere a la emancipación de la religión por parte del Estado. No bastan las medias distintas, es decir, no basta el Estado aconfesional, es necesario un Estado sin religión. El texto recuerda algunos debates parlamentarios en la Francia de 1840 en los que se hace valer el hecho de que la mayoría de los franceses son cristianos para recortar los contenidos laicos de un Estado oficialmente emancipado o liberado de la religión.

Marx toma rápidamente posición sobre las tesis que defienden estos dos textos. Comparte la crítica al Estado confesional pero con un argumento que previamente había desechado Bauer. Marx piensa que el Estado que responde al espíritu cristiano no es el confesional, sino el laico (que en su jerga es llamado «Estado ateo, Estado democrático») por la sencilla razón de que sólo éste expresa «en forma *secular, humana*, en su *realidad* como Estado, el fundamento *humano* cuya expresión superabundante es el cristianismo». Bauer se pasa de la raya en su crítica de la religión pidiendo que ésta desaparezca del Estado y de los ciudadanos. El duro polemista que es Marx se arranca con esta matizada explicación: «La emancipación *política* representa, de todos modos, un gran progreso [...] El hombre se emancipa *políticamente* de la religión al desterrarla del derecho público al derecho privado[16]». Lo que está diciendo es que la emancipación política, entendida como la constitución de un Estado laico, es un gran progreso respecto a las teocracias medievales y también respecto a las democracias confesionales. Y nada impide que en un Estado así, políticamente emancipado, la religión sea un asunto privado inviolable. Bauer se excede al exigir del ciudadano que renuncie a la religión.

Si Bauer pone todos los huevos en el cesto de la crítica de la religión es porque el antiguo profesor de teología sigue oficiando de teólogo, aunque ahora se confiese ateo. Tiene el mérito de haber visto la relación entre religión y política, pero ha caído en la trampa, propia del profesor de teología, de tratar religiosamente los problemas políticos en lugar de tratar políticamente los problemas teológicos o religiosos[17]. Si se reducen los problemas políticos a teológicos, lo suyo será radicalizar la crítica de la religión, si queremos acabar con los conflictos políticos. A Marx eso le suena a puro idealismo. Como ya se ha dicho, todavía Marx no es marxista, es decir, no ha descubierto el materialismo histórico y la importancia de la infraestructura económica, pero

ya tiene claro que la crítica de la religión tiene que disolverse en crítica política de la religión. A estas alturas no se fía del anticlericalismo burgués, del ateísmo doctrinario, ni de los catecismos positivistas[18]. Como buen ilustrado alemán y lector de Feuerbach da importancia a la religión, pero la toma como el humo que remite a un fuego. El ateísmo del ciudadano y del Estado no garantizan la igualdad de derechos políticos porque los problemas del Estado no son exactamente los de la religión.

Lo que les diferencia es, por un lado, el lugar que uno y otro dan a lo político: mientras que Marx le concede consistencia propia, Bauer lo disuelve en religión; y, por otro lado, el alcance de la emancipación: Bauer está hablando de la emancipación política, es decir, del reconocimiento por el Estado de los derechos políticos, mientras que Marx está pensando en la emancipación humana. La emancipación *política* tiene que ajustar sus cuentas con el Estado confesional, pero la emancipación *humana* tiene que hacerse cargo de todas aquellas contradicciones políticas, laicas o confesionales, que ataquen o cuestionen el protagonismo histórico del hombre. No explica mucho Marx en qué consiste esa emancipación humana; de lo que sí es consciente es de las trampas que tiende al hombre de la calle la figura del Estado. Eso es lo que no ha visto Bauer y ése es el terreno en el que él quiere situar el problema de la emancipación del judío y del cristiano y del hombre *tout court*.

Analicemos al Estado laico, figura representativa de la emancipación política. Curiosamente, la crítica política del Estado no va a dejar de lado a la religión. Marx no abandona ese tablero porque es el lenguaje que entienden los alemanes y el que está manejando Bauer. En Francia, con un Estado laico, el debate hubiera sido meramente político; aquí hay que echar mano de la religión, pero sin renunciar, eso sí, a lo que dice la crítica alemana de la religión que, tal y como la formula Feuerbach, ha sido mu-

cho más radical que la francesa Lo que dice esa crítica es precisamente que hay que tratar políticamente a la religión.

Marx pone a prueba su método en dos puntos particularmente sensibles: en el análisis del judío que debe ser emancipado y en el del Estado ya emancipado. Veámoslo. ¿De qué judío estamos hablando cuando planteamos su emancipación? Marx lo tiene muy claro: no habla del *Sabbatsjude* sino del *Alltagsjude*, no del judío creyente, sino del judío cotidiano, es decir, «el judío real mundano» (*vide infra*, p. 157). Las claves de los problemas hay que buscarlas en la vida cotidiana. Esto no es una ocurrencia del sentido común sino un principio filosófico que Marx expone en el otro texto que publica en los *Anales*. «El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre [...] *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre *es el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque son un mundo *invertido*» (Marx-Engels, 1974, 93). El papel de la filosofía ante una expresión religiosa es desenmascarar las raíces profanas del fenómeno que en un juego de prestidigitación nos hace ver, como figuras celestiales, lo que no es más que interés material. Y, ¿cómo es el judío en su existencia terrena, es decir, más allá de sus creencias? Alguien entregado al dinero. Esto tiene consecuencias para el debate con Bauer. Si la solución que plantea Bauer para conseguir la emancipación del judío es liberarle de su judaísmo, en rigor de lo que habría que liberarle es de la usura y del dinero, algo difícil en una sociedad basada precisamente en la usura y en el dinero. Porque esta sociedad, marcadamente cristiana, lo que ha hecho ha sido universalizar el «espíritu» del judaísmo[19]. Bien vistas las cosas hasta se podría decir que la cuestión de la emancipación del judío es una cuestión falsa, pues nadie como el judío ha contribuido tanto a crear esta sociedad del dinero y nadie como él se siente tan a gusto.

Si alguien quiere superar las reglas de juego de esta sociedad, propia de un Estado laico, lo que tendrá que plantearse no es la anulación de las creencias, judías o cristianas, sino la eliminación del «espíritu» que anima a esa sociedad y que no es otro que el dinero y la usura.

La misma lógica aplica al análisis crítico del Estado. El gran error de Bauer, según Marx, es no haber distinguido entre Estado y sociedad, es decir, no haber comprendido que la política —los problemas y las soluciones políticos— se da en la esfera del Estado y en el ámbito de la sociedad. Bauer reducía la política al Estado, por eso llegó a pensar que el problema judío se solucionaba con un Estado que no fuera religioso. Pero con eso, replica Marx, no se solucionan los problemas emancipatorios del «judío cotidiano». ¿Por qué? Porque ese judío está condenado a llevar una doble existencia, realmente contradictoria, en el interior de cualquier sociedad que forme parte de un Estado laico. Entramos en el fondo de la tesis de Marx, que él formula así: «Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, celestial y terrenal; la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como ser comunitario, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *particular» (vide infra*, p. 137). Lo que está diciendo es que el miembro de un Estado laico lleva una doble existencia: por un lado es tratado como *citoyen*, es decir, como sujeto de todos los derechos civiles y políticos, algo que se reconoce por igual a todos y cada uno de los miembros de ese Estado; y por otro, tiene la vida que le permiten sus medios. Es la existencia del hombre considerado como individuo del que bien se dice que «tanto vales cuanto tienes», condenado a valerse por sí mismo y presto a considerar a los demás como medios para sus intereses egoístas. A esa existencia del hombre singular Marx la llama *bourgeois*, que no hay que traducir

por ciudadano o miembro del burgo, sino por mero «hombre[20]».

Esta terminología había sigo muy usada en el debate político francés del siglo XIX, desencadenado por Benjamin Constant con su obra *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Constant —haciéndose eco del dicho de Hegel: «los antiguos eran éticos pero no morales»— recordaba que los modernos ponen el acento en los intereses singulares mientras que los antiguos, en los de la polis. Hegel ve a la sociedad civil como un sistema de necesidades que funciona gracias al enfrentamiento entre los individuos, ya que cada cual persigue lo suyo. La sociedad civil, que da cobijo al *bourgeois*, es el reino del interés egoísta gobernado por una providencia o mano invisible que hace que la búsqueda del interés propio redunde en beneficio colectivo.

Por arte de birlibirloque Hegel declaraba reconciliados en el Estado moderno los intereses egoístas de los particulares y los generales de la comunidad. En esa trampa parece caer el propio Bauer cuando afirma que la emancipación del judío se logra con un reconocimiento de su ciudadanía por parte del Estado. Pero no es verdad, dice Marx. El Estado declara que todos los hombres son iguales por derecho y siguen siendo desiguales de hecho. Esa es la gran contradicción del Estado laico. Si Hegel y Bauer han caído en la trampa de infravalorar esa contradicción, incluso de pensar que se superaba gracias a la emancipación religiosa del Estado, es porque han confundido superación con complicidad. En el Estado moderno no se reconcilian *citoyen* y *bourgeois* pero sí que se necesitan. Para que funcione la desigualdad de fondo hay que enmarcarla en un Estado que predice la igualdad de formas. La desigualdad social necesita la complicidad de la igualdad política. Para explotar a fondo al trabajador y sacar toda la plusvalía posible a su trabajo éste tiene que vender libremente su fuerza de trabajo. Ese derecho del *citoyen* impide

que se le explote a muerte. Se le necesita vivo y libre para explotarle mejor. Esa es la cruda realidad del *citoyen*.

Para que ese entramando funcione es necesario que las desigualdades sociales —el mundo del *bourgeois*— parezcan como algo privado, carente de significación política. La política, es decir, el Estado proclama que los individuos son libres e iguales. Lo que luego hagan con su libertad e igualdad es cosa de ellos. El gesto «revolucionario» de Marx consiste en dar importancia política al mundo del *bourgeois*[21].

El problema, pues, no es la religión sino el Estado. La crítica al Estado es precisamente lo que va a alejar a Marx de los «jóvenes hegelianos». Si éstos todo lo cifraban en fundarle racional y no religiosamente, Marx entendía que ese Estado tenía el problema de construirse a espaldas de una sociedad que iba a su aire. Lo que ocurría dentro de ella poco tenía que ver con lo que contaba el Estado que debía suceder entre los miembros del Estado. Si, como se ha dicho, para el Estado todos somos iguales, en la sociedad cada cual va a lo suyo y contra los demás, es decir, ahí todos somos desiguales. La religión echa una mano al predicar que los hombres, los mismos que viven en una sociedad del «bellum omnium contra omnes», son hermanos. Pero no hay que perder energías discutiendo con la teología. Ese no es el problema. El problema es esa prestigiosa figura política, el Estado, que se adapta como un guante a esa sociedad pervertida.

Si queremos luchar eficazmente contra el Estado hay que poner los ojos en la sociedad, en esa lógica egoísta que va a su aire y que convierte la con-vivencia en mal-vivencia. No es lo mismo valorar lo que pasa en la sociedad con las gafas del Estado que valorar lo que predica el Estado con las gafas de la sociedad. Lo que hace la moral política de su tiempo es lo primero. Ahí están, por ejemplo, los derechos humanos. Por supuesto que son un paso adelante. No se valora al ser humano por la altura de la cuna sino por el simple y natural hecho de nacer humanos. Pero eso no

significa el fin de las desigualdades. Las desigualdades existen y subsisten en la sociedad pero lo que hace la doctrina de los derechos humanos es frivolizarías, hacerlas invisibles, no darles importancia, porque las disuelve en los principios de igualdad o libertad de los derechos humanos. Si ocurriera al revés, si se juzgara la igualdad y libertad que proclaman los principios del Estado en función de cómo viven los seres humanos en la realidad, quedarían profundamente cuestionados. El resultado final es que el Estado sirve de cobertura a la sociedad civil: le presta el prestigio de sus principios para que ésta pueda seguir con su lógica implacable[22].

Y eso es lo que hace Marx. Se fija en la formulación de la declaración de la famosa *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Anota que se habla del hombre y del ciudadano. En general se interpreta esa doble referencia como un complemento: hay derechos del hombre, que valen siempre, y del ciudadano, sólo válidos para el ciudadano de cada Estado. No es ésa la interpretación de Marx, que tiene muy presente la sima que se abre entre el concepto de *bourgeois* y el de *citoyen*. Ante la doctrina de los derechos comparecen, por un lado, el ciudadano, sujeto de todos los derechos que proporciona la democracia; y, por otro, el hombre, remitido a sus propias posibilidades y egoísmos. Lo que hace, según Marx, la *Déclaration* es precisamente fundir esas dos existencias del mismo sujeto como si fueran complementarias. Se produce entre los dos términos una *endtadis o* subsunción del término «hombre» en el de «ciudadano». Lo que se nos viene a decir es que sólo habrá derechos humanos para el ser humano integrado en un Estado.

Y, ¿cuáles serían entonces los derechos del mero hombre, del que no tiene la cobertura del Estado? Los propios «del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad» (*vide infra*, p. 147). Son, y por este orden, el de libertad-propiedad-igualdad-seguridad. El

de *libertad* consiste en hacer «todo lo que no dañe a otro». El otro no es socio sino mi límite. La aplicación práctica de este concepto de libertad es «el derecho humano de la *propiedad privada*». Soy libre de hacer con lo mío lo que quiera «sin preocuparme de los demás». Pues bien, «Aquella libertad individual, así como esta aplicación de la misma, constituyen el fundamento de la sociedad burguesa» (*vide infra*, pp. 148 y 149). Quedan dos derechos humanos más. El de *igualdad*, que no se opone a desigualdad social o material, sino que hay que relacionarlo con la libertad: es igualdad en la libertad, una deriva «liberal» con severas consecuencias. ¿Y la *seguridad*, se pregunta Marx? Es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, según el cual «toda la sociedad existe sólo para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad» (*vide infra*, p. 149). No hay ninguna grandeza, ninguna universalidad, ni solidaridad de la especie en estos derechos. Tan sólo sanción de lo que cada cual ya es y tiene en la sociedad civil.

6. Fiel al método que propusiera a Ruge —«No accedemos a la palestra del mundo doctrinariamente [...] Más bien, desarrollamos los nuevos principios del mundo a partir de los principios (ya existentes en el nuevo testamento) del mundo» (Marx-Engels, 1974, 429-430)—. Marx se aplica al análisis y la solución de los problemas presentes como medio para un futuro distinto. Los problemas del presente están dados en el desgarro de su existencia como ciudadano y como individuo. La solución, que él titula «emancipación humana», sólo tiene de momento por contenido la conciencia de la contradicción en la que vive cualquier ser humano dentro de un Estado «políticamente emancipado». No nos dice mucho más.

Los comentaristas, una vez llegados a este punto, suelen decir que Marx está todavía verde, ya que quiere sacudirse el sambenito de «idealista», que él cuelga a Bruno Bauer, pero lo que ofrece

no va más allá de una «toma de conciencia», crítica, eso sí. Falta lo que luego vendrá: el análisis económico de las estructuras sociales y la designación de un sujeto social capaz de llevar a cabo «la emancipación humana». Hay que dejar constancia, de todas maneras, que en un escrito de la época, en la *Introducción a la «Crítica de la Filosofía del Derecho» de Hegel*, ya aparece el proletariado como sujeto de la historia.

Otros, como Miguel Abensour, no pasan tan deprisa por estos escritos porque piensa que en ese momento, entre 1842 y 1844, se produce una reflexión esencial en Marx sobre la esencia de lo político. Es el «momento Machiavelo» de Marx que se articula en torno a tres ejes. En primer lugar, rehabilitación de la *vita* activa de los antiguos, es decir, del convencimiento de que el hombre logra su excelencia activando su ser político y no vacando en la contemplación; en segundo lugar, afirmación de la república como la forma más natural y universal de la política; y, finalmente, asunción de la temporalidad de la política: ésta es el lugar del conflicto y por tanto del movimiento. La eternidad o eternización de un momento determinado es la tentación más grave no sólo del Estado cristiano, sino del Estado en general.

Abensour detecta una evolución en este corto período de tiempo. En 1842 procede a la emancipación de lo político respecto de lo teológico, para colocar a la política sobre sus pies, como algo consistente y propio. De lo que se trata es «de descubrir la ley de gravitación del Estado, plantear que el centro de gravedad del Estado reside en sí mismo[23]». Es el momento de apoteosis del Estado y de lo político. El Estado y, por tanto, la política que éste despliega, puede hacerse cargo de la vida de los individuos, «por eso puede plantear la autonomía del Estado respecto a la totalidad del campo social. Marx piensa al Estado como una esfera autónoma, incluso como una esfera heterónoma, espiritual, ideal y, en ese sentido, plenamente actuante, capaz de superar los antagonismos y de crear, más allá de las divisiones de

la sociedad, una verdadera comunidad» (Abensour, 1997, 32). El Estado aparece, pues, como el producto más logrado de la razón política («la totalidad ética» que decía Hegel), el lugar en el que lo privado se transforma en público y lo material en espiritual, por eso ahí ya no dominan los intereses sino la razón. Es el lugar del hombre libre[24].

En 1843 las cosas cambian. Es como si una vez conquistada la cima de la autonomía del Estado (venciendo la resistencia secular de las teorías más o menos teocráticas), tuviera que abandonarla por nuevas y más ambiciosas metas. Pasa del descubrimiento del Estado a su crítica, consciente de que el Estado lo puede fagocitar todo. Contra la tentación de estatolatría, plantea la revolución copernicana en política cuyo eje es, como ya viera Copérnico, el hombre. La crítica al Estado no significa despido de la política y apología de «las cuestiones sociales» o ecológicas. Hay, eso sí, una deriva del Estado hacia la sociedad, pero no para exaltar el papel de la familia o de la sociedad civil, sino para buscar un sujeto, un hogar de toda la actividad política. Si en la etapa anterior la universalidad de lo político consistía en la mirada omniabarcante del Estado, que se sentía competente en todo, ahora se busca esa universalidad en el sujeto: que quien tenga que someterse a una ley sea el mismo que la decide. Marx lo que está buscando es al sujeto político, al *demos*, al demos total: «los individuos en tanto que componen la multitud… son los que constituyen el Estado» (Abensour, 1997, 49). No hay renuncia a lo político si por ello entendemos búsqueda de reglas de convivencia que tengan validez universal, lo que ocurre es que esas reglas no las identifica con el Estado. El Estado puede ser una concreción de esas exigencias de una vida libre en común, pero el Estado no puede pretender que las normas que él adopte agoten o hagan superflua la política. Hay un desplazamiento del absoluto político al absoluto democrático[25]. La respuesta a la cuestión judía

planteada por Bruno Bauer se produce cuando Marx se encuentra en esta encrucijada intelectual[26].

Lo que llama la atención es que Marx no para cuando ya ha hecho ver a Bauer que de poco vale el Estado políticamente emancipado puesto que ahí la emancipación del judío deja mucho que desear. No hay que perder mucho tiempo con la crítica del cielo; donde está el misterio es en la terrenalidad del Estado laico. Esto dice, pero no le basta. En este escrito Marx luce su casta de polemista y no quiere abandonar la presa una vez cazada. ¿No decía Bauer que lo que impide la emancipación política del judío y del cristiano es la religión? Seamos indulgentes y, por una vez, tomémosle en serio y sigámosle en su propuesta de depurar al Estado y a los ciudadanos de todo rastro religioso. Bueno, pues lo que nos encontramos al final de esa faena es un Estado… religioso. Todos los esfuerzos de Bauer han sido inútiles. «Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su individualidad real, como hacia su vida verdadera; religiosos en cuanto la religión es aquí el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y el distanciamiento del hombre respecto del hombre» (*vide infra*, p. 143). Marx sostiene que el Estado laico es religioso porque funciona como la religión. ¿No exagera Marx, llevado por el calor dialéctico, al llamar «religioso» a un Estado del que se ha expulsado (de las instituciones y de los individuos) toda referencia religiosa? Marx no utilizaba el término «religioso» metafóricamente. Estaba convencido de que la esencia del Estado es religiosa porque para él, como para todos los discípulos de Feuerbach, la religión no se define por sus contenidos doctrinales, sino por el procedimiento[27]. Lo que hace la religión es proyectar una parte de sí fuera de sí, concediendo a esa parte una existencia autónoma y superior. El

hombre oprimido y necesitado se inventa un ente todopoderoso que sólo es su sueño pero ante el que se inclina Es lo que pasa en política: el hombre vive una existencia miserable y se inventa un mundo ideal, el Estado emancipado, en el que desaparecen las desigualdades. Es una forma simple de entender la religión pero en la que coincidían los «jóvenes hegelianos». La religión que Bauer había expulsado por la puerta se le cuela por las ventanas. Bauer ha hecho un largo recorrido para terminar donde empezó.

7. La respuesta de Marx tiene en cuenta dos escritos de Bauer. En el segundo de ellos —«La capacidad de ser libres de los judíos y cristianos de hoy»— se plantea la cuestión de quiénes están mejor preparados para la emancipación: ¿los judíos?, ¿los cristianos? La cuestión le permite a Bauer dejar sentada la tesis de que tanto unos como otros necesitan emanciparse, es decir, liberarse de quien y de lo que les oprime. La circuncisión de los primeros y el bautismo de los segundos son la prueba de que todos están lejos de esa subjetividad autónoma porque, circuncidándose, abandonan la condición humana común y, bautizándose, dicen instalarse en un orden superior o sobrenatural que tampoco es el del común de los mortales. La tesis de Bauer es que lo tienen más fácil los cristianos por las siguientes razones: han protagonizado la crítica de la religión y eso es señal de libertad; han sido capaces de captar la esencia humana común, anterior a toda diferencia o, como diría Lessing, que «antes que judíos, musulmanes o cristianos, somos hombres»; y, finalmente, es innegable que la Ilustración hunde sus raíces en el cristianismo.

A Bauer le sale su hegelianismo, de ahí el convencimiento de que la modernidad es poscristiana, en el sentido de que es una secularización del cristianismo. El concepto moderno de una humanidad que es universal, porque se ha liberado de la dependencia de todo credo, es impensable, como hemos visto, sin la universalidad del cristianismo que convoca a todos, independientemente de su raza, lengua o condición social. Claro que la moder-

nidad es también lo otro del cristianismo, su negación más radical. Nada más opuesto a esa humanidad universal que la forma in-humana que tiene el cristianismo de entender al hombre: sólo le valora en tanto en cuanto acepta la oferta que le hace de un orden superior. Si la rechaza, queda relegado a lo in-humano. Pero incluso esa in-humanidad es lo más próximo al hombre ilustrado, porque basta abandonar la creencia religiosa para que se encuentre con la humanidad compartida por todos los hombres. El judío lo tiene más complicado: tiene que abandonar su creencia y sus raíces étnicas que le atan a una comunidad particular y por tanto, le alejan de la comunidad de los hombres. «El deber del cristiano —dice Bauer al final del escrito— es [...] dejar de ser cristiano y convertirse en un ser humano, en alguien libre. Por su parte, el judío tiene que renunciar por la humanidad, por el resultado del desarrollo y de la disolución del cristianismo, al privilegio quimérico de su nacionalidad, a su ley fantástica y disparatada (aunque este sacrificio le resulte difícil, ya que ha de renunciar a sí mismo y negar al judío)» (*vide infra*, pp. 125-126).

Marx no está de acuerdo. Quien está mejor dispuesto es el judío, siempre y cuando pensemos en el judío cotidiano y no en el que va a la sinagoga los sábados, es decir, si por judío entendemos no lo que cree, ni lo que reza, sino lo que hace y cómo vive. Observándole en su quehacer diario, constatamos que su dios es el dinero[28], es decir, está en perfecta sintonía con la sociedad moderna. Más aún, nadie como el judío ha contribuido a la creación de esta sociedad. Es absurdo que se niegue el derecho a circular libremente, a desarrollar cualquier profesión, a vivir en cualquier parte, precisamente a quien más se ha esforzado en poner en circulación el dinero que todo lo mueve[29]. No deberíamos pelearnos por el reconocimiento del judío; deberíamos sorprendernos de que no haya sido declarado miembro de honor, viene a decir Marx. Quizá haya que buscar la explicación en esa relación tan extraña que mantienen el dinero y el poder: el dine-

ro es tanto más poderoso cuanto menos poder ostente, cuanto más alejado de la política se muestre. Lo mismo el judío.

Pero que nadie piense que el judío se ha quedado cruzado de brazos. Se ha emancipado a su manera, «a la judía»: ha tirado de lo que le dejan tener, a saber, dinero y cultura, y así se ha impuesto a los demás. Gracias al judío el dinero se ha convertido en el valor universal. Marx lo expresa diciendo que ese dinero que inicialmente era el espíritu del judaísmo se ha universalizado haciéndose cristiano, convirtiéndose en el espíritu del cristianismo y de la sociedad poscristiana[30]. De esa manera «los judíos —aclara— se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos».

8. *La Cuestión Judía* es un texto situado, es decir, nace en un contexto muy particular. Preocupa la falta de derechos políticos de los judíos y entonces sale a la palestra Bruno Bauer con la propuesta de un Estado laico, entendido de una forma radical puesto que exige no sólo la aconfesionalidad del Estado, sino también la desreligiosización de los ciudadanos.

En ese momento interviene Marx para decir que en un Estado laico el judío no tiene que romper con sus raíces religiosas. Otra cosa sería si tuviéramos que hablar de la *emancipación humana* y no sólo *política*. Ahí no tendría sentido la religión, pero no por razones teológicas, sino políticas y económicas: sin miserias reales ni formas de opresión políticas, no hay lugar para refugios ideológicos.

Ese contexto ha desaparecido. Hoy ya no es tema de debate el reconocimiento de los derechos políticos de los judíos. A pesar de todo, el interés por este texto no sólo se mantiene sino que aumenta. La razón hay que buscarla en la vigencia de aspectos que no son objeto de una reflexión directa en el debate entre Bauer y Marx, pero que tienen que ver con el mismo. Es una lectura de *La Cuestión Judía* desde el destino que ha tenido el

pueblo judío en el siglo XX. Quien esto haga está obligado a preguntarse cómo se tratan ahí, entre otros temas, el del antisemitismo y el de la cuestión nacional.

8.1. El antisemitismo. Ya hemos dicho que este escrito es particularmente beligerante. Hay momentos en que la beligerancia dialéctica alcanza niveles extremos. Ocurre esto cuando Marx rebate la tesis de Bauer según la cual los cristianos estarían mejor preparados que los judíos para la emancipación política. Claro que Marx no les hace ningún favor a los judíos al colocarlos en cabeza, pues funda su mejor disposición para la emancipación política en su complicidad con el dinero, santo y seña de esa emancipación: «¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés* egoísta. ¿Cuál es el culto secular del judío? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El dinero. Así pues, la emancipación de la *usura* y del *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestro tiempo» (*vide infra*, p. 157). La primera impresión que producen estas cuatro líneas es la de que estamos ante una retórica antisemita que viene a sumarse a viejos y fatales tópicos sobre los judíos[31]. Para algunos no se trata sólo de una primera impresión, sino que creen ver en el fondo del texto una convicción antisemita que ha tenido fatales consecuencias. Isaías Berlin, por ejemplo, vierte sobre un Marx antisemita todos sus afectos antimarxistas: «Marx nove en los judíos… más que un amasijo de parásitos y una banda de prestamistas[32]». Durante mucho tiempo el antisemitismo campaba en el seno de pensamientos conservadores; gracias, entre otros, a Marx, el antisemitismo se ha instalado también entre gentes de izquierda y eso explicaría la dificultad que tiene la progresía europea para entender el conflicto palestino-israelí. Las cosas son, sin embargo, más complejas. ¿Era el Marx de *La Cuestión Judía* un antisemita? Hay que reconocer, de entrada, que Marx participa acríticamente de muchos tópicos antijudíos de su época, pero para enjuiciar su postura conviene tener en cuenta

estos dos hechos. Uno es casi trivial pero significativo: le han pedido que firme un escrito a favor de los judíos renanos y de su participación en la vida política. Él lo hace con un orgullo consecuente: «acabo de recibir la visita del jefe de la comunidad judía de aquí. Me pide que redacte una petición destinada a la Dieta en nombre de los judíos y yo voy a hacerlo. Pese a la repugnancia que me procura la fe judía, entiendo que la concepción de Bauer me parece todavía muy abstracta. Hay que hacer al Estado cristiano todos los rotos posibles y enfrentarle a la razón en la medida de nuestras fuerzas. Hay que intentarlo, y la exasperación aumentará con protestas por cada petición que sea denegada[33]». Marx no se desentiende de la situación de los judíos, explica incluso muchos de los tópicos sobre el interés del judío por el dinero como el resultado de la exclusión social a la que estaban condenados, por eso firma la carta con una complacencia no exenta de orgullo. La segunda afecta al punto de vista desde el que juzga lo judío: no le interesa el *Sonntagsjude* sino el *Alltagsjude*, de ahí que se pregunte por el fundamento *secular*, del culto *secular*, del dios *secular* del judío, es decir, no quiere juzgar al judío por su creencia, sino por cómo vive; lo suyo no es un juicio al judaísmo, sino al comportamiento de los judíos o de los cristianos.

¿Tenía razón Marx al hablar así de los judíos? Digamos que en esto Marx no es nada original. Sigue la corriente. Heine también se hacía eco de ella pero con más humor. Naturalmente, decía, que el judaísmo tiene una relación privilegiada con el dinero, pero porque no le respetaba, ni le adoraba, como hacía el pagano que ponía a los pies de ídolos inmóviles todas sus riquezas. «Si en lugar de desperdiciar tanto oro y dinero en esa vil idolatría, lo hubieran colocado a plazo fijo o hubieran comprado bonos del Estado asirio-babilónico en obligaciones a Nabucodonosor, o en acciones egipcias del Canal… todos esos paganos se hubieran hecho más ricos que los judíos[34]». Las duras palabras de Marx res-

ponden al papel real que jugaban los judíos en la circulación financiera de un capitalismo naciente. Desde principios de siglo los judíos dirigen grandes bancos de negocios y se convierten en acreedores de muchos Estados. Lo que ocurre en ese momento con los «Rothschild» no es una excepción: ascensión fulgurante de un banco que se ramifica por todo el mundo, que multiplica sus fondos, que se convierte en encrucijada de grandes operaciones financieras y que acaba siendo condecorado por el Vaticano con la Orden de Isabel («Patraña de la Inquisición», señala el autor Jacques Aron) por sus créditos a la Santa Sede (Aran, 2005, 94).

Cuando a principios del siglo XX Max Weber rehaga la historia de la racionalidad occidental y del origen del capitalismo, sopesará cuidadosamente la hipótesis del judaísmo matriz de la modernidad, en general, y del capitalismo, en particular. Es la tesis que defienden otros, por ejemplo, W. Sombart, *Die Juden und das Wirschaftsleben*, de 1914 (que colocaba al judaísmo y no al protestantismo en la base de ese proceso), o Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, escrito en 1900 (que subraya la relación particular entre dinero y judío). Si Weber acaba descartando al judaísmo no es porque cuestione esa «afinidad electiva» entre dinero y judío, sino porque al ser el judío un «pueblo paria» carece del poder de expansión indispensable para transformar la complicidad judía con el dinero en protagonista de la historia occidental[35]. Cuando Marx publica su artículo lo que hace es sumarse a un debate sobre el dinero que está presente. Moses Hess, el que fuera redactor del *Rheinische Zeitung* y ahora colaborador de los *Anales*, está a punto de publicar *La esencia del dinero*, que saldrá dos años después, en 1845, donde llega a decir que los judíos han tenido «la misión histórica, en la historia natural de la fauna natural, de revelar el animal depredador en la historia de la humanidad[36]». Bensaíd comenta con razón que algo así nunca lo hubiera escrito Marx porque mientras Hess, el futuro adalid del sionismo, se

lanza a juicios metafísicos sobre la misión esencial del pueblo judío, Marx no se permite transcender lo que los judíos hacen en la historia. Lo que hacen es dedicarse al y vivir del dinero. Y como han entendido su valor, le mandan por delante para que les abra las puertas que los cristianos cierran al judío. El dinero les ha hecho poderosos y, sobre todo, respetables, es decir, «el judío se ha emancipado a sí mismo a la manera judía» (gracias al dinero). *Marx dixit*.

¿Es eso antisemitismo? Notemos que si en una sociedad cristiana el judío se salta la ley que le discrimina y obtiene todos los privilegios de la emancipación en curso es porque los otros, los cristianos, valoran en modo supremo lo que el judío posee. «Los judíos —añade Marx— se han emancipado en la misma medida en que los cristianos se han judializado», es decir, los judíos se han emancipado por el mismo método que los cristianos. Pero antes de seguir por esa línea conviene recoger una precisión. El antisemitismo, propiamente hablando, nace a partir de 1870. Aparece en escena cuando ya se reconocen de una forma completa los derechos de los judíos y éstos entran en masa en la vida política como cualquier otro ciudadano (Aron, 2005, 136). En ese momento se produce una mutación del antijudaísmo religioso —propiciado sobre todo por el odio cristiano al judío— al antisemitismo moderno, con connotaciones racistas y componentes político-económicos[37]. Pues bien, a Marx no le interesa ni la raza, ni la religión. Una y otra obligan a consideraciones esencialistas o eternas sobre el judío que él expresamente descarta. No el *Sonntagsjude* sino el *AIItagsjude* (no el judío del descanso semanal, sino el de los días laborables); no el judaísmo en cualquiera de sus versiones doctrinarias, sino el judío en su existencia político-económica.

Si la crítica de antisemita le viene a Marx por la identificación entre judío y dinero, por definir su alma como una letra de cambio, hay que decir: *a*) que Marx se hace eco de un tópico de su

tiempo, *b)* que no pretende dar ninguna definición del judío, ni del judaísmo, sino reflexionar sobre la figura del judío rico, *c)* que la crítica afecta por igual al judío y al cristiano. Cuando profundice en la significación del dinero, es decir, en la crítica económica, en los *Manuscritos de 1857-1858*, «el hombre del dinero» no será el judío sino el cristiano protestante cuyo culto del dinero, la abstinencia, el sacrificio, el ahorro y la frugalidad, el desprecio de los placeres del mundo temporal y transitorio y la caza de los tesoros eternos ilustran a la perfección el sujeto de la acumulación capitalista en esa fase de su desarrollo[38].

Es innegable que hay afectos antijudíos en el escrito de Marx. Se puede, sin embargo, mantener la tesis de que no son antisemitas porque hay algo esencial que los diferencia, tal y como ya vio bien, en 1847, Roman Rosdolsky: «mientras que para el antisemita el judaísmo es visto como una propiedad innata, inmutable, de la sedicente raza judía, o como emanación de un misterioso "espíritu judío" (o religión judía), lo que intenta Marx es deducir "los caracteres étnicos judíos" de su tiempo del papel histórico real que han jugado los judíos en la Edad Media y en los Tiempos Modernos, en cuanto agentes del capital comercial y usurero[39]». Dicho esto, hay algo en la tesis de Marx que no está justificado. Puede hablar, con datos históricos en la mano, de la complicidad entre judaísmo y capitalismo. Admitamos que ha menudeado el tipo del judío que responde al modelo del capitalista: explotador, comerciante, financiero, usurero… ¿se seguiría de esto que todo capitalista es judío y todo judío, capitalista? Marx parece establecer una ecuación perfecta entre judío y capitalista. De ser verdad habría que concluir que el capitalista es judío. Y eso no se sostiene, no sólo porque el capitalismo en tiempos de Marx había superado las formas arcaicas con las que se podía identificar al judío, sino, sobre todo, «porque los judíos, debido a la diferenciación de clases impuestas por el capitalismo, perdieron poco a poco su condición de pueblo comerciante y se

convirtieron en… una nacionalidad en sentido moderno» (Bensaíd, 2006, 175), es decir, un pueblo de pobres y ricos, con clases diferenciadas y opuestas.

8.2. La cuestión nacional. En la cita de Rosdolsky asoma una crítica que cuando se hace, en 1847, no parece tener importancia, pero que los acontecimientos posteriores (genocidio nazi, antisemitismo estalinista, creación del Estado de Israel) han colocado en primera línea: la cuestión nacional. Marx ubicó el debate en torno a la cuestión judía en el cruce de caminos entre la emancipación *política* y la emancipación *humana*, sin parar mientes en la emancipación *nacional*. Si alguien como Roman Roldolsky, sensible a la lucha de clases, echó de menos la dimensión nacionalista, es porque ya era un problema Surge entonces la pregunta de si Marx no se habrá dejado llevar por un entusiasmo ilustrado, tan sensible a proyectos universalistas como desconfiados de cualquier querencia doméstica. Recordemos con qué seguridad decía *Nathan el Sabio*, de Lessing: «¿acaso no somos hombres antes que judíos, musulmanes o cristianos?». Marx era consciente de su opción, por eso, en *La Sagrada Familia*, ataca la solución nacionalista sin reservas. Considera al nacionalismo un paso adelante respecto a los estamentos medievales, pero ninguna solución puesto que supone «un egoísmo muy opaco, relleno de carne y sangre, un egoísmo natural si se le compara con la pureza del yo fichteano[40]». La *sangre* evoca la pureza de sangre, la identidad étnica; y la *carne*, la raza. La salida nacionalista a la cuestión judía alimentaría aquella dialéctica amigo-enemigo que aleja irremediablemente de la emancipación humana.

Marx opta, como hemos visto, por la democratización radical de la sociedad, es decir, por la búsqueda de un *demos* que sea el sujeto histórico real de la acción política. El hecho de que no aparezca en 1843 no significa que no se le espere. Ese sujeto histórico universal, el proletariado, se anunciará en los *Manuscritos del 44* y a la elaboración de su perfil dedicará Marx los esfuerzos

de toda una vida. Lo que tiene claro es que no hay más que esta alternativa: o profundizar en el *demos* político o entrar en un juego de nacionalismos excluyentes. Marx se mantiene en la primera fórmula, por eso, en el *Anti-Dühring*, se opondrá a las tesis del profesor de Berlín, Eugen Dühring, quien, tras pasar por las filas socialistas, se ha apuntado al antisemitismo moderno que irrumpe en Europa en los años setenta. Su obra, *La cuestión judía, cuestión de raza, de moral y de civilización*, será luego reivindicada por el nacional-socialismo. Para Dühring hay dos tipos de socialismo: uno, malo, universalista; y, otro, bueno, nacional y racista. Marx denuncia a quienes quieren llevar el virus del antisemitismo al interior del socialismo. No pudo conjurar el peligro. En 1892 tiene lugar en Dresde el primer Congreso Internacional antijudío y ahí se ataca a los judíos pobres que vienen del Este como emigrantes y que pueden engrosar las filas internacionalistas de los trabajadores de la industria. Para Marx y Engels la vocación intemacionalista del movimiento obrero es la mejor respuesta a políticas antisemitas que son, en el fondo, variantes nacionalistas. Difícilmente puede catalogarse a Marx como antisemita.

Moses Hess sí representa la otra propuesta «socialista» a la cuestión nacional. Es redactor del diario *Rheinische Zeitung* y es él quien contrata a Marx, a quien considera «el más grande de los filósofos, quizá el único verdadero filósofo vivo[41]». Con el periódico busca un acuerdo entre burguesía e izquierda, soñando con que la burguesía alemana haga en Alemania la revolución que protagonizase la francesa en 1789. En 1845 publica La *esencia del dinero*, en donde vierte juicios sobre la relación esencial entre judaísmo y dinero que Marx nunca se hubiera permitido. Pero las cosas cambian cuando publica, en 1862, *Roma y Jerusalén*. Ahí aparecen las «luchas de razas» al lado de las «luchas de clases». Según Hess, habría cuatro grandes naciones que serían también cuatro grandes razas: la judía[42], la francesa, la inglesa y la alemana. Judíos y alemanes, hijos de razas originarias, estarían llama-

dos a entenderse, aunque los judíos tuvieran que ser condescendientes con los alemanes, que llevan un cierto retraso histórico. Unos y otros están en condiciones de hacer frente al ideal de la modernidad que es la universalidad abstracta. Aunque tanto Marx como Engels tienen respeto por el viejo amigo, no pueden aceptar ese discurso pseudo-científico sobre las razas que flirtea con las fuerzas más reaccionarias.

Vista la cuestión judía con perspectiva histórica, es decir, a la luz de lo que ha sobrevenido al pueblo judío, hay que reconocer que el universalismo de Lessing y el internacionalismo de Marx, concreciones del asimilacionismo, no han podido o no han sabido hacer frente al ascenso del nacionalismo, matriz del antisemitismo. La significación del genocidio nazi justifica esta pregunta crítica. Lo que habría que investigar es si la respuesta es un nacionalismo judío —el sionismo que plantea Hess— o la estrategia que proponía Franz Rosenzweig: «todos tenemos una casa» y «todos somos más que la casa», es decir, la recuperación del ideal universalista pero teniendo en cuenta el hecho innegable de la pertenencia a una cultura, una religión, una etnia. A su manera Rosenzweig prolonga críticamente la búsqueda marxiana de una «emancipación humana» en contra de la restauración de una «nacionalidad quimérica». Sin poder entrar ahora en este asunto[43], sí conviene referirnos a la significación del holocausto judío respecto a la propuesta de Marx.

8.2.1. La opción internacionalista de Marx, derivada del carácter universalista de su emancipación política, no es sensible a la dimensión nacional del problema judío. El apostaba por una sociedad emancipada en la que el hombre, todo hombre, pudiera realizarse al margen de sus diferencias.

A la vista de lo que ha ocurrido en el siglo XX, obligado es tomarse en serio las diferencias. Lo que en ese siglo ha ocurrido no es la caída del muro de Berlín, acontecimiento que ha debilitado la apuesta marxiana, sino algo mucho más definitivo, la *Shoah*, el

proyecto nazi de destrucción de los judíos europeos. La *Shoah* ilumina de una manera especial la cuestión judía, objeto de debate entre Bauer y Marx. Vistas las cosas de delante atrás, hay que decir que las propuestas de los dos polemistas se movían en la perspectiva asimilacionista. Uno y otro estaban convencidos de que la emancipación del hombre suponía, en el caso de Bauer, o tenía por consecuencia, en el caso de Marx, la disolución de la diferencia que representaba el ser judío.

El genocidio de seis millones de judíos lleva a muchos a pensar que el reconocimiento de los derechos humanos —y no ya sólo los políticos o civiles— de los judíos sólo es posible con la existencia de un Estado propio, el Estado de Israel. Como dice Emil Fackenheim[44], Auschwitz impone un imperativo categórico a todos los judíos («el mandamiento 614»), a saber, «se prohíbe a los judíos conceder a Hitler victorias póstumas. Se les prescribe sobrevivir como judíos, por miedo a que perezca el pueblo judío». Y la concreción histórica de ese mandato es la existencia del Estado de Israel. Estas son reflexiones de un filósofo que parece coincidir con una opinión muy expandida que relaciona *Shoah* con Estado de Israel.

La verdad histórica es algo más complicada. Como dice el historiador Georges Bensoussan, el Estado de Israel es un proyecto sionista concebido e incoado antes de la llegada de Hitler al poder. Si analizamos los elementos que caracterizaban al *Yishouv*[45]; observamos que poco hay en él favorable a la comprensión del significado de la *Shoah*. Para empezar, el sionismo es un movimiento político, no humanitario, cuyo objetivo era la creación de un Estado propio y no la lucha contra el antisemitismo o el salvamento de los judíos[46]. Los sionistas querían considerar a su pueblo como uno más, con los mismos problemas y los mismos derechos, es decir, lejos de toda la constelación política, moral y religiosa vinculada al discurso del «pueblo que habita solo». Eso les llevaba a rechazar la figura de la diáspora, como si el exilio

tuviera que ser la forma de ser del pueblo judío. Como, por otro lado, el sionismo relacionaba la *Shoah* con la diáspora, se entenderá la frialdad con la que el Yishouv reaccionó ante la tragedia de los judíos europeos. Remitían a los malos hábitos de la diáspora la «pasividad» con la que esos judíos fueron asesinados, como «corderos llevados ante el matadero». Recordemos el contraste, en el film *Exodus*, dirigido por Otto Preminger, entre el *sabra* (el nacido en Palestina), fuerte, guerrero, alto y rubio (representado por Paul Newman), y el superviviente de un *Lager*, pequeño, moreno, desconfiado y traidor. Ben Gourion envía, en septiembre de 1945, a David Shaltiel a Alemania para que inspeccione. El informe confirma todos sus prejuicios: «han sobrevivido los egoístas, los que sólo pensaban en sí mismos. Lo podemos comprender pero difícilmente compartir el sentimiento [...] el hecho de estar en un campo no da a nadie el derecho a venir a Palestina. Habrá que reeducarles en el trabajo porque de lo contrario morirán de hambre o robarán o irán a la cárcel» (Bensoussan, 2008, 82).

Esta frialdad no significa que se desentendieran de lo ocurrido. En la medida en que el nuevo Estado representaba a todo el pueblo judío, el problema de los judíos europeos era su problema. Ben Zion Dinur, ministro de educación y autor de una ley «sobre la memoria de la *Shoah* y el heroísmo», en 1953, declara tempranamente que la destrucción de los judíos de Europa justifica el sionismo al tiempo que invalida definitivamente la figura del exilio. Lo que hay que señalar es que esa recepción de la *Shoah* es muy especial: construyen una memoria colectiva pero sin sitio para las memorias individuales. Se recupera el pasado en tanto en cuanto contribuye a forjar la nueva identidad nacional; por eso, por ejemplo, se pone el acento en el heroísmo del gueto de Varsovia, al tiempo que se silencia la voz de los supervivientes. Es el tiempo de la represión de la memoria y, a la vez, de la omnipresencia de la tragedia.

Todo cambia con el juicio a Eichmann en Jerusalén en 1961. «Para el sionismo —escribe Bensoussan— se trataba de utilizar el proceso de Eichmann para insertar la *Shoah* en la reconstrucción nacional según este esquema: Israel antiguo - exilio - renacimiento nacional. El exilio o la diáspora era visto como un mero paréntesis, un tiempo desastroso que había desembocado en la catástrofe. La lección que había que sacar era clara: combate nacional por el nuevo Estado, lo que implicaba la aceptación del sacrificio y del riesgo supremo en vistas a asegurar la independencia nacional» (Bensoussan, 2008, 209).

Pero el desarrollo del proceso desborda los cauces establecidos. Aparecen los testigos y se oyen sus relatos. El país se inunda de sentimientos provocados por el descubrimiento de tragedias enormes, vividas por los vecinos, que hasta ahora no habían podido expresarse. Lo reprimido durante tantos años pasa a ser substancia de la comunidad. Aquello ya no se puede perder, ni olvidar. Gershom Scholem se opone a la pena de muerte contra Eichmann para que nadie caiga en la tentación de pensar que con el castigo de un culpable se ha hecho justicia y se puede pasar página. La centralidad de la *Shoah* para el Estado de Israel, iniciado ahora, encontrará nuevos argumentos en las Guerras de *Los Seis Días*, de 1967, y del *Yom Kippur*, de 1973. El israelí ha recuperado la dualidad clásica del judío: miembro de un Estado y judío. Lo que conviene entender es que la nueva relación entre *Shoah* y Estado de Israel no es una operación cínica de los políticos, sino el resultado de una verdad histórica: si el nazismo perseguía al judío por ser judío, la suerte de los judíos del *Yishouv* estaba igualmente amenazada, de haber triunfado el nazismo.

Lo que es importante señalar, respecto a nuestro propósito, es que esta imprevista centralidad de la *Shoah* supone el fracaso del proyecto sionista. Si los fundadores y pioneros del Estado de Israel estaban animados por la idea de que Israel sólo alcanzaría la normalidad cuando se entendiera a sí mismo como uno más —

renunciando, por tanto, a todo atisbo de singularidad—, lo que la historia estaba demostrando es que sin la referencia al pasado singular, el Nuevo Estado no podía ser entendido, ni sostenido. La *Shoah* reconciliaba al Estado de Israel con sus raíces. Ben Gourion es consciente de que la batalla que el sionismo ha declarado a la interpretación de la *Shoah* la va a perder: «no han querido escucharnos. Con sus muertos [se refiere a los de la *Shoah*] han logrado sabotear el sueño sionista», declara el 8 de diciembre de 1942 (Bensoussan, 2008, 93). La respuesta a la vieja cuestión judía tampoco es el nacionalismo.

La importancia política de la *Shoah* ha desbordado todas las expectativas hasta el punto de convertirse en una religión civil. ¿En qué se manifiesta? Hay gestos que lo delatan: la *Shoah* tiene en Israel más de 400 monumentos; los mandos militares van a visitar el *ghetto* de Varsovia como quien va en peregrinación; el ejército está presente en los grandes actos de Vad Yashem, etc. Pero además de los gestos está su forma de interpretarla: se potencia la idea de la *Shoah* como religión civil cuando se la presenta sin historia ni contexto, como un reflejo del mal absoluto. Eso lleva, por un lado, a erigirse en analogado superior del sufrimiento, rebajando los de los demás a una categoría inferior y por otro, a otorgar a Israel una autoridad suprema, incuestionable, en sus actuaciones, colocando a quien le critique en la banda de los antisemitas.

Es un peligro porque anula lo que la singularidad tiene de universal, de ejemplar. Este abuso de la memoria explica que algunos supervivientes reivindiquen el «derecho al olvido», pues ven en esta forma de memoria una amenaza para la democracia[47]. Claro que hay devotos de esta nueva religión civil que nada esperan de la democracia, tal y como pone de manifiesto Jacques Rancière al analizar la tesis de Jean Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*[48], Para éste la reacción de Europa a la invasión de Irak decretada por los Estados Unidos

sería un acto criminal de las democracias occidentales, porque esa paz significaba la destrucción de Israel. La tesis no era fruto de un calentón, sino resultado de la susodicha «religión civil». Según Milner, la democracia que se impone en Europa tras 1945 es el resultado del exterminio de los judíos europeos, ya que sólo fue posible cuando el viejo continente se liberó del obstáculo mayor para esa democracia, que no era ni el comunismo ni el fascismo, sino el pueblo judío.

Para probar esta extraña tesis, Milner recuerda que lo propio de esa nueva democracia es la ruptura de los límites que han tenido a raya a la barbarie. Esos límites o principios han sido los de «filiación» y de «transmisión», es decir, el respeto a las leyes que atañen a la división de género, la reproducción sexual y la filiación. Como estos principios civilizatorios que caracterizan nuestra democracia son claramente judíos y fueron negados de una manera eminente en el genocidio judío, resulta entonces que «la Europa democrática ha nacido del genocidio y es fiel a esa dinámica al pretender someter el Estado judío a las condiciones de su paz que son las condiciones del exterminio de los judíos» (Ranciére, 2005, 16).

Extravagante resulta esta tesis entre otras razones porque Israel ha esgrimido con frecuencia el orgullo, legítimo, de pertenecer a esa democracia que Milner descalifica. Es verdad que no faltan en la historia de Occidente casos de complicidad entre democracia y terror[49]; ni tampoco escasea entre demócratas el «individualismo egoísta», pero de ahí a decir que propio de la democracia es convertir las relaciones sociales fundamentales entre médico y paciente, entre abogado y cliente, entre profesor y alumno, entre sacerdote y feligrés, en una relación contractual o comercial, parece exagerado. Ranciére recuerda que ya el Marx del *Manifiesto* apuntaba en esa dirección cuando escribía que «la burguesía había desprovisto de su aureola a todas las actividades consideradas hasta entonces venerables y que provocaban un san-

to respeto. Ha hecho del médico, del jurista, del sacerdote, del poeta, del sabio, asalariados a su servicio». Marx criticaba esas lacras en lo que él llamaba la democracia burguesa, pero afirmando, al mismo tiempo, que la democracia tenía más recorrido.

La significación epocal de Auschwitz no puede caminar por los derroteros «de la *Shoah* como religión civil». La alternativa es el camino que emprendió Adorno al plantear la aparición de un «nuevo imperativo categórico». De lo que se trata es de repensar la verdad, la política, la moral y la estética, teniendo en cuenta la barbarie experimentada de una forma extrema en Auschwitz. Ese repensar la razón y la acción tiene por objetivo descubrir momentos ignorados hasta entonces, pero siempre presentes, en la barbarie que ha acompañado a la historia del hombre. Auschwitz no es un cuadro sino una ventana que ilumina la estancia del hombre en el mundo. Si Adorno resume esa iluminación como la consideración «del sufrimiento como condición de toda verdad», el sufrimiento es un momento a considerar no sólo en Auschwitz sino en toda la existencia. Y ese sufrimiento no sólo es teórica y prácticamente significativo para las víctimas judías, sino también para las palestinas y para los esclavos negros y para los amerindios conquistados por los españoles y para los colonizados por los franceses. No se puede hablar de «excepcionalidad judía» más que en el sentido que da Walter Benjamin a esa expresión cuando dice, en la Tesis VIII, que para los oprimidos «el estado de excepción es permanente». No hay excepcionalidad sin sujeto identificable y ése es el oprimido, cualquiera que sea, en cualquier tiempo y lugar. Para todos ellos Auschwitz es significativo porque les hace visibles.

9. *La Cuestión Judía* recoge textos de un debate entre Bruno Bauer y Karl Marx sobre cómo arreglar la situación política de los judíos alemanes en su tiempo. La solución en la que uno y otro se mueven es la de un Estado laico, aunque cada cual lo entiende a su modo, de ahí la polémica. Para Bauer, en efecto, la

desconfesionalización no debe afectar sólo a las instituciones, sino también a los ciudadanos. No acepta que la religión sobreviva, como «un asunto privado», por una razón teológica: la religión es, de por sí, excluyente, por eso llevará esa exclusión a la sociedad y a la política que le den cobijo. Marx es menos radical en cuanto a la extensión de la desconfesionalización. No tiene inconveniente en reconocer que en un Estado laico, como el que defiende Bauer, el ciudadano puede seguir siendo creyente y no tiene por qué hacerse ateo. Las cosas cambiarían si en lugar de quedarnos en el campo de lo que él llama *emancipación política* (cuya figura jurídico-política es el Estado laico), pasamos al de la *emancipación humana*. Ahí ya no cabe la religión pero no porque la religión sea en su substancia teológica excluyente, sino porque un ser reconciliado, como es el que Marx imagina en esa *emancipación humana*, no necesita recurrir a una instancia compensatoria como es la religión.

Entre ambos planteamientos hay una diferencia notable. Mientras que para Marx la religión es consecuencia o expresión de la miseria real, para Bauer la religión tiene entidad política propia. El cristianismo es capaz de una teología política que produce efectos políticos. Por lo que sabemos de la historia de las religiones, obligado es reconocer que la religión pudo funcionar como ideología, en sentido marxiano, pero también sabemos que puede ser algo más. Carl Schmitt no andaba equivocado cuando decía que muchas categorías políticas son secularizaciones de lugares teológicos. La intuición de Bauer —que la religión tiene significación política propia y no sólo derivada— merece ser tenida en cuenta.

Pero si *La Cuestión Judía* despierta hoy tanto interés es porque es leída desde después. Al fin y al cabo, Marx y Bauer se mueven dentro de una estrategia asimilacionista y, como decía Levinas, el genocidio judío del siglo XX «ha acabado con la asimilación». Leer este debate del siglo XIX desde la *Shoah* significa confrontar

las tesis fundamentales del debate con el antisemitismo y con el nacionalismo judío o, más concretamente, con la existencia del Estado de Israel. Bauer dispara por elevación al profesar un ateísmo militante. Marx se hace eco de muchos tópicos antijudíos, aunque difícilmente pueden traducirse sus afectos antijudíos en antisemitismo. Lo prueban su implicación pública y privada a favor de causas judías y su idea de universalidad, implícita en la emancipación humana, en la que se pueden descubrir trazas del judaísmo. En cuanto a la dimensión nacionalista de la cuestión judía, el debate no denota sensibilidad alguna. Al contrario, a Marx el nacionalismo se le representa como la negación de la universalidad. En su estrategia no cabe el sionismo. La creación del Estado de Israel es un producto del sionismo, un movimiento opuesto no sólo al asimilacionismo, a la diáspora, sino también a esa singularidad de «la casa de Jacob» que ha inspirado el universalismo. Pero hemos visto cómo el sionismo fracasa en su pretensión de informar en exclusiva al nuevo Estado. La *Shoah*, que Ben Gourion había querido mantener a distancia, acaba siendo el centro identificador del nuevo Estado, lo que equivale a decir que el ciudadano de Israel recupera la identidad dual clásica; por un lado, ciudadano de un Estado y, por otro, miembro del pueblo judío.

Alguien ha escrito que en el sionismo y en la diáspora estaban prefiguradas las dos formas políticas fundamentales, a saber, el nacionalismo y el cosmopolitismo[50]. Dos figuras poderosas que acompañan al judío y que siguen ahí, inasimilables e inevitables, desafiando la reflexión política contemporánea.

Bibliografía

ABENSOUR, M. (1997), La démocratie contra l'Etat. Marx et le moment machiavélien, PUF, París. [Trad, cast.: La democracia contra el Estado, Ed. Colihue, Buenos Aires, 1998.]

ARENDT, H. (2000), Orígenes del totalitarismo 1 (Antisemitismo), Alianza Editorial, Madrid.

ARON, J. (2005), Karl Marx, antisémite et criminel?, Didier Devillez Editeur, Bruselas.

BENSAÏD, D. (2006), «Dans et par l'histoire. Retours sur la question juive», en K. Marx, Sur la question juive. Présentation et commentaires de Daniel Bensaïd, La Fabrique éditions, Paris.

— (2007), Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres, La Fabrique éditions, Paris.

BENSOUSSAN, G. (2008), Un nom impérissable. Israël, le sionisme et la destruction des Juifs dEurope, Seuil, Paris.

BlRNBAUM, P. (2004), Géographie de l'espoir. Eexil, les Lumières, la désassimilation, Gallimard, Paris.

CONSTANT, B. (1818), La liberté des anciens comparé á celle des modernes. Hay traducción en el Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

FUSARO, D. (2007), «Introducción» a K. Marx, Sulla questione ebraica, a cura de Diego Fusaro, Bompiani, Milán.

JMELNIZKY, A. (2007), «Diáspora y sionismo», en R. Mate y R. Forster (eds.), El judaísmo en Iberoamérica, Trotta, Madrid.

MARX, K. (1953), Grundrisse der Kritik derpolitischen Okonomie, Europâische Verlagsantalt, Berlin. [Trad, cast.: Contribución a la crítica de la economía política, Comares, Granada, 2004.]

—, F. ENGELS (1974), Sobre la religión, edición de Assmann y Mate, Sígueme, Salamanca.

MATE, R. (1997), Memoria de Occidente, Anthropos, Barcelona.

— (1998), Heidegger y el judaísmo, Anthropos, Barcelona.

— (2003), «El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig», en W.AA., Religión y tolerancia, Anthropos, Barcelona.

— (2006), «Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas», en R. Mate y J.A. Zamora (eds.), Nuevas teologías políticas, Anthropos, Barcelona.

MENDELSSOHN, M. (1988), «Acerca de la pregunta ¿a qué se llama ilustrar?», en W.AA., ¿Qué es la ilustración?, Tecnos, Madrid.

RANCIÈRE, J. (2005), La haine de la démocratie, La Fabrique éditions, París. [Trad, cast.: El odio a la democracia, Amorrortu Eds., Buenos Aires, 2006.]

ROSDOLSKY, R., «La Nouvelle Gazette rhénane et les juifs» (1947), editado en Bensaïd (2006).

SANTESMASES, A.G. (1986), Marxismo y Estado, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

TOMBA, M. (2002), Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico, Bi-

bliopolis, Nápoles.

— (2004), «La questione ebraica: il problema dell'universalismo politico», en B. Bauer, K. Marx, La questione ebraica, a cura du Massimiliano Tomba, Manifestolibro, Roma.

REYES MATE

Investigador en Filosofía/CSIC

TEXTOS

Bruno Bauer

LA CUESTION JUDIA

(*DIE JUDENFRAGE*)

LA CAPACIDAD DE SER LIBRE DE LOS JUDÍOS Y LOS CRISTIANOS DE HOY (*DIE FÄHIGKEIT DER HEUTIGEN JUDEN UND CHRISTEN, FREI ZU WERDEN*)

Karl Marx

SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA

(*ZUR JUDENFRAGE*)

LA CUESTIÓN JUDÍA[51]

Bruno Bauer

INTRODUCCIÓN

«Libertad, derechos del hombre, emancipación y reparación de una injusticia milenaria», son derechos y deberes tan justos que su simple evocación basta para hallar un eco favorable en todo hombre de bien: pues a menudo las palabras por sí solas bastan para volver popular la causa que se empeñan en defender.

No obstante, con demasiada frecuencia se cree haber ganado una causa por el solo hecho de sostenerla con palabras de algún modo investidas de un carácter sagrado. Nadie puede rechazarlas, a menos que quiera pasar por inhumano, sacrílego o partidario de la tiranía. Con este procedimiento pueden lograrse éxitos momentáneos. Pero no se puede triunfar en derecho ni vencer las verdaderas dificultades.

En los debates actuales sobre la cuestión judía oímos a menudo las grandes palabras de «libertad, derechos del hombre, emancipación». Ellas cosechan grandes éxitos. En cuanto a la causa misma, no es mucho lo que la han servido, y algún día resultará quizá útil usarlas un poco menos y pensar, por el contrario, un poco más seriamente en el objeto del debate.

El mérito de que la causa de los judíos se haya hecho popular no recae en quienes la defienden. La única explicación es que el público barrunta la relación que existe entre la emancipación de los judíos y la evolución del conjunto de nuestra situación.

Los campeones de la emancipación de los judíos no examinaron esa relación ni trazaron su verdadera imagen. En una época en que la crítica combate todo lo que hasta hoy había regido nuestro mundo, ellos, para decirlo de una vez, no han impedido que los judíos y el judaísmo fuesen lo que son o, antes bien, ni siquiera se busca saber lo que son y, sin examinar si su naturaleza admite la libertad, se los quiere liberar.

Hasta se denuncia como traición al género humano que la crítica se ponga a examinar la esencia propia del judío en cuanto judío. Puede suceder que los mismos que ven con satisfacción cómo la crítica se apodera del cristianismo, o que consideran necesaria esta crítica y la provocan, sean capaces de condenar al que somete el judaísmo a la crítica.

El judaísmo gozaría por tanto de un privilegio: ¿ahora que los privilegios ceden bajo los golpes de la crítica y más tarde, cuando todos hayan sucumbido?

Ése es el origen de la extraña posición en que se han colocado los defensores de la emancipación de los judíos: luchan contra los privilegios y, al mismo tiempo, confieren al judaísmo el privilegio de ser inalterable, inviolable, y de prescindir de justificación. Luchan en favor de los judíos con las mejores intenciones pero carecen del verdadero entusiasmo: tratan la causa de los judíos como una causa ajena. Han tomado partido por el progreso, por el avance de la humanidad, pero excluyen a los judíos de su partido. Exigen a los cristianos y al Estado cristiano que abandonen los prejuicios que no solamente son caros a su corazón, sino que están en el fondo de su corazón y de su ser; pero no lo exigen de los judíos. No atacan al judaísmo.

Asistimos al nacimiento de los tiempos modernos. El mundo cristiano no dejará de padecer grandes males a causa de ello: ¿acaso los judíos no deben experimentarlos, acaso deben poseer iguales derechos que quienes han

pagado los tiempos modernos con lucha y sufrimiento? ¡Como sí pudieran hacerlo! ¡Como si en un mundo que ellos no han creado, al que no han aportado su contribución y al que, más bien, debieron resistir a causa de la inmutabilidad de su esencia, pudieran encontrarse cómodos y sentirse en casa propia!

Por ello, entre los enemigos de los judíos los más feroces son los que no quieren hacerles sufrir los males de una crítica que hoy se ha apoderado de todo. Sin haber pasado a través del fuego de la crítica, nada verá la luz en el mundo nuevo cuyo advenimiento está próximo.

Por otra parte, tampoco habéis hecho realmente popular la causa de los judíos ni habéis asegurado su divulgación. Habéis hablado de las injusticias de los Estados cristianos, pero aún no habéis inquirido si esas injusticias y esos rigores tenían su fundamento en la naturaleza de sus constituciones.

Si la actitud del Estado cristiano hacia los judíos tiene como fundamento su esencia, la emancipación de los judíos sólo es posible bajo la condición de un cambio total de esta esencia —en el caso de que los propios judíos abandonen su esencia y en la medida en que lo hagan—, es decir, que la cuestión judía no es más que una parte de la gran cuestión universal que nuestro tiempo se empeña en resolver.

Los adversarios de la emancipación de los judíos eran hasta aquí muy superiores a sus defensores, desde que habían captado el verdadero alcance de la contradicción en que se encontraba el judío en tanto que judío con relación al Estado cristiano. Su única falta estaba en suponer que el Estado cristiano fuera el único verdadero, y en no someterlo a la misma crítica que dirigían al judaísmo. Su imagen del judaísmo parecía dura e injusta únicamente porque no efectuaba al mismo tiempo el examen crítico del Estado que les quitaba la libertad y debía quitársela.

Nuestra crítica se aplicará a las dos caras de la contradicción: así y no de otro modo se resolverá. Es posible que nuestra imagen del judaísmo parezca todavía más dura que aquella a que nos tenían habituados los adversarios de la emancipación de los judíos. Quizá sea realmente más dura: no

obstante, mi única preocupación sólo puede ser su verdad; la única cuestión siempre será saber si se extirpa radicalmente un mal sin ir hasta su raíz; quien a toda costa quiera iniciar querella, que jamás incrimine otra cosa que la libertad: ella exige a los judíos, lo mismo que a los otros pueblos, el sacrificio de sus tradiciones superadas, en lugar de su cultivo. Por acerba que parezca la crítica, o si lo es realmente, ella y sólo ella conducirá a la libertad.

Comenzamos, por lo tanto, por formular correctamente la cuestión y por desembarazarla de los giros erróneos que se le han dado hasta el presente.

I
FORMULACIÓN CORRECTA DE LA CUESTIÓN

Los abogados tienen por costumbre argumentar con la intención de conmover a los jueces y al público, aunque más no fuera mostrando cómo sus clientes se apartaron algo del recto camino como consecuencia de su miseria. Con esto comienzan habitualmente los defensores de los judíos, sea que deploren la opresión bajo la que vivieron los judíos dentro del mundo cristiano, o que admitan en parte algunos de los reproches dirigidos al carácter, las costumbres o la situación de los judíos. Con esto no hacen más que volver aún más odiosa esta opresión, mientras pretenden que es la única responsable de esas costumbres y de la situación degradada del judaísmo.

La inocencia de los judíos

Quien busque defender a los judíos de este modo y entienda salvarlos, les infiere, por el contrario, la mayor deshonra y considera perdida su causa.

Acerca de los mártires, por lo común se declara que se los mató siendo inocentes. Sería imposible inferirles ofensa mayor. ¿Acaso no habían hecho nada de aquello por lo que sufrieron? ¿Lo que hicieron, acaso no iba contra las costumbres y las ideas de sus adversarios? Su acción tiene que haberse alzado a la medida de su grandeza y de su importancia de mártires —su acción, que tropezaba con el estado existente—, es decir que, por ello, su crimen contra el estado existente no fue sino mayor.

¿Pero se dirá de los judíos que sufrieron por su ley, sus costumbres y su nacionalidad, o que eran mártires? Pero entonces eran también responsables de la opresión que sufrieron, pues la provocaron con su apego a su ley, a su lengua, a toda su esencia. No se puede oprimir algo inexistente; es menester que lo oprimido haya causado la opresión con todo su ser y por el modo de éste.

En la historia no hay otra cosa que la ley de causalidad; los judíos menos que nadie podían mantenerse apartados de ella, desde que, por la aspereza con que defendieron su nacionalidad, y que sus defensores celebran y admiran en ellos, reaccionaban contra los movimientos y los cambios de la historia.

La historia pide una evolución, nuevas fases, progresos y transformaciones; los judíos quisieron siempre seguir siendo los mismos; lucharon, por lo tanto, contra la primera ley de la historia. ¿Pero no provocaron entonces una reacción, luego de haber accionado el resorte más potente que exista?

Los judíos fueron oprimidos porque ellos habían oprimido primero y porque marchaban contra la corriente de la historia.

Si los judíos se hubieran mantenido aparte de ese juego de la ley de causalidad, si hubieran sido puramente pasivos, si no hubieran estado tampoco en estado de tensión con relación al mundo cristiano, les faltaría también ese vínculo que los une a la historia, ya no podrían figurar jamás en la evolución moderna de la historia ni intervenir en ella. Su causa estaría absolutamente perdida.

Conceded, pues, a los judíos el honor de haber merecido la opresión que han sufrido a causa de su esencia, de ser por tanto también ellos causa del endurecimiento de su esencia que la opresión ha provocado, y los convertís en un elemento, aunque sometido todavía, de una historia dos veces milenaria, pero, no obstante, en un elemento capaz de evolucionar con ella y que, en definitiva, tiene el deber de hacerlo.

Los defensores del judaísmo olvidan a veces ellos mismos que le atribuyen un papel puramente pasivo de resignación, y celebran en él al mismo tiempo una influencia altamente benéfica sobre la prosperidad de los Estados.

¡Un ejemplo!

España

¡Ved, exclaman, en qué paró España una vez que sus majestades muy católicas condenaron a la población judía al exilio, a una población industriosa, activa y esclarecida!

Ahora bien, España no declinó porque le faltara la población judía, sino porque la intolerancia, la falta de libertad y el espíritu de persecución constituían el principio de su gobierno. Ella declinó por su propia culpa. Debía declinar bajo la presión de esos principios, aun si toda la población judía hubiera permanecido dentro del Imperio. La situación de Francia, ¿se habría hecho

desesperada porque la revocación del Edicto de Nantes empujó al exilio a legiones de hugonotes?

¡No!, la arbitrariedad de su gobierno, la consolidación de los privilegios de los estados, la puesta bajo tutela del pueblo, las exenciones de que gozaban la nobleza y el clero, eso y sólo eso llevó a Francia a encontrar una solución únicamente en la revolución. Quién sabe si los limitados hugonotes habrían contribuido particularmente a la liberación de su patria: en resumidas cuentas, Francia prescindió de ellos.

También España se liberó sin los judíos de la opresión del catoliquísimo gobierno y la cuestión consiste más bien en saber si, de haber permanecido en España, habrían aportado una colaboración importante a esa liberación.

Si los Estados cristianos son únicos responsables de la caída y el ascenso de su poderío, aun cuando los judíos intervengan, la manera como eso se produce está prescripta por el principio del Estado cristiano y podemos, por lo demás, eximirlos del reproche de haber causado la ruina de un Estado, por ejemplo, de Polonia.

Polonia

La constitución, que abría una brecha monstruosa entre la aristocracia en el poder y la masa de los siervos, posibilitó a los judíos infiltrarse en un número más considerable que en ninguna otra parte; una constitución que había dejado vacío el lugar que en Europa occidental supo arrogarse el tercer estado y que, para llenarlo, necesitó de un elemento extraño, esa constitución condujo a Polonia a su ruina.

Polonia es la única responsable de su infortunio, y es también responsable del establecimiento en ella de una población extran-

jera, cuya única contribución fue volver más peligrosa y todavía más mortal la llaga de la vida nacional.

Pero si de esta manera Polonia es responsable de su destino, no por ello, por otro lado, habla en favor de los judíos, que sólo hayan sabido crearse en el Estado más defectuoso de Europa, con un número aproximadamente igual al número total de los otros judíos europeos, una posición de la que puede decirse que es casi el complemento necesario y esencial de ese Estado; que sólo hayan podido agruparse en un Estado que, por así decirlo, no es un mentís a su capacidad de convertirse en miembros de un verdadero Estado; lo que habla todavía más contra ellos es que sólo hayan utilizado la imperfección de la constitución polaca en su provecho particular que, por lo tanto, no hayan hecho más que ensanchar la brecha de la vida popular polaca y que la hayan mantenido, en lugar de constituir el material adecuado para llenarla de manera orgánica o, mejor, política.

Un adversario de la emancipación de los judíos señala y deplora la concentración de todas las destilerías de Galitzia: «Los únicos poseedores son los judíos, lo que ha puesto en sus manos la fuerza moral de los habitantes». Como si los judíos fueran responsables de que la fuerza moral de un pueblo estuviera contenida en el aguardiente que está en el vaso o pudiera perderse dentro del vaso. El adversario de los judíos debe confesarse a sí mismo que el pueblo polaco «busca en el aguardiente el único cordial de que dispone contra todas las penas de su existencia y su terrateniente que lo agobia». Pero entonces es la opresión de la constitución la que entrega al campesino a los judíos, es la falta de espíritu de la vida en general lo que condujo al campesino a buscar su espíritu en un vaso de aguardiente y a hacer residir la fuerza espiritual del pueblo en las manos del judío cuando éste posee todas las destilerías.

La constitución otorgó al judío gran importancia y lo puso en posesión del espíritu del pueblo; no obstante, ¿es un título de

gloria para el judío haberse puesto dentro de semejante constitución en posición de dar al campesino el espíritu que la constitución le ha dejado? ¿Es gloria suya exprimir y destilar la última consecuencia espiritual de la constitución? ¿Habla en su favor que acepte esto y hasta vea su único negocio en una nueva opresión de las víctimas de la constitución? La constitución es responsable cuando ella le pone en las manos al campesino despellejado, pero su culpa está en que acepta extraer de la constitución sus peores consecuencias.

En general, esta situación se repite en toda la situación burguesa.

La sociedad burguesa

La necesidad es el poderoso resorte que pone en movimiento a la sociedad burguesa. Cada uno utiliza al otro para satisfacer sus necesidades y se encuentra a su vez utilizado por el otro con el mismo fin. El sastre utiliza mi necesidad para alimentarse él y su familia: yo lo utilizo para satisfacer mi necesidad.

El Estado cristiano restringe la actividad (Treiben) egoísta de la sociedad burguesa a través de formas que le quitan su villanía y la han ligado por fin a los intereses del honor. Las maneras particulares de satisfacer las necesidades están reunidas dentro de las condiciones sociales (Stand) y la condición social dentro de la que las necesidades del momento tienen el mayor poder y deben alimentar al egoísmo con la máxima vivacidad es la condición social *industrial*, organizada dentro del Estado cristiano bajo forma de corporaciones. En cuanto tal, su miembro tiene el deber de no perseguir su interés personal, sino el interés general de su estado (Stand); el interés de su estado (Stand) interpone una barrera necesaria al suyo propio y él se sabe honrado al velar, en calidad de miembro de un estado (Stand), no ya solamente por el

individuo que lo nutre, sino por la necesidad de la sociedad burguesa pura y simple.

Pero allí donde reina la necesidad según el azar de sus caprichos y de sus humores; necesidad, por lo demás, cuya satisfacción misma depende de acontecimientos contingentes de la naturaleza, el individuo puede conservar su honorabilidad, no impedir verse librado a un cambio súbito, imprevisible, situado más allá de sus cálculos. Es precisamente su fundamento, es decir, la necesidad, lo que asegura a la sociedad burguesa su permanencia y le garantiza su carácter necesario; peligros continuos mantienen en ella un elemento de inseguridad y producen esa mezcla continua y siempre cambiante de pobreza y riqueza, de miseria y de prosperidad, en una palabra, el cambio.

Los judíos no han creado ese elemento de inseguridad —él pertenece a la sociedad burguesa—; no son culpables de su existencia, pero otra cuestión es saber si debe computarse a su favor el mérito de —mediante la usura— haberlo explotado y de haberlo convertido, con exclusividad y sin colaborar, por otra parte, con los otros elementos de la sociedad burguesa, en su patrimonio.

Así como los dioses de Epicuro habitan en los espacios intermedios del mundo, donde están dispensados del trabajo definido, los judíos se han fijado fuera de los intereses definidos de las condiciones sociales y de las corporaciones, se han establecido en los intersticios de la sociedad burguesa y se han apropiado de las víctimas que el elemento de inseguridad de la sociedad burguesa exige.

Pero —retrucan los defensores de la emancipación— se les ha impedido acceder a las corporaciones. Pero la cuestión reside en saber si podían, puesto que se consideran como pueblo, llenar una posición real y sincera en esos círculos, si, en consecuencia, no se excluyeron a sí mismos y, puesto que, para decirlo todo,

están como pueblo fuera de los intereses de los pueblos, si debían tomar también su lugar fuera de los intereses de las condiciones sociales y de las corporaciones.

¿Cómo —se replica—, la ingeniosidad de los judíos, su frugalidad, el celo con que persiguen el beneficio, su capacidad de invención cuando se trata de buscar nuevas fuentes de beneficio, esa resistencia infatigable, no queréis reconocerla? Pero acabamos de hacerlo y sólo nos permitimos dos preguntas.

La ingeniosidad de los judíos

¿Quién ha trabajado durante dieciocho siglos en la formación de Europa? ¿Quién libró las batallas en que se derrotó a una jerarquía que, más allá de su época, quería afirmar su dominación? ¿Quién creó el arte moderno cristiano y colmó las ciudades de Europa de monumentos eternos? ¿Quién constituyó las ciencias? ¿Quién razonó acerca de la teoría de las constituciones de los Estados? No se puede citar a ningún judío. Spinoza ya no era judío cuando edificó su sistema y Moisés Mendelssohn murió de disgusto cuando se enteró de que Lessing, el amigo muerto, había sido spinozista.

¡Ahora la segunda pregunta! ¡Bien! Los pueblos europeos excluyeron a los judíos de sus negocios en general. ¿Hubieran podido hacerlo si los judíos no se excluyeran a sí mismos? ¿Puede el judío en tanto que judío trabajar en favor del progreso del arte y de la ciencia, combatir por la libertad contra la jerarquía, interesarse realmente por el Estado y reflexionar acerca de sus leyes generales? Por otra parte: ¿el arte y la ciencia son cosas a que puede impedirse el acceso mediante una interdicción arbitraria o mediante la situación accidental en que alguien se encuentra inmerso por virtud de su nacimiento? ¿No son bienes comunes que no pueden ser prohibidos? ¿Cuántos trabajaron en arte y

ciencia, y adquirieron notoriedad en ellas, que surgieron de las clases más bajas de la sociedad y debieron vencer obstáculos excepcionales para abrirse el acceso al dominio del arte y de la ciencia? ¿Por qué los judíos no se elevaron a él? Esto tiene que deberse al hecho de que su espíritu popular particular se opone a los intereses generales del arte y de la ciencia.

La ingeniosidad de los judíos es tal que nada tiene que ver con los intereses de la historia.

Lo mismo sucede con la obstinación que es corriente alabar en el espíritu popular judío.

La obstinación del espíritu popular judío

No sería cruel, sino sencillamente justo y equitativo, señalar a nuestros adversarios las etnias que se han mantenido pese a todos los tormentos de la historia en medio de los pueblos civilizados, aun en la dispersión. Pero aun sin eso podremos plantear exactamente la cuestión.

Las etnias cuya fusión constituyó al pueblo francés, ¿se avergüenzan de haber abandonado su independencia y de haberla perdido? ¡Por cierto que no! Su abandono y su disolución en el todo sólo prueban su capacidad histórica para construir, así como su capacidad para aportar una contribución a ese espíritu popular determinado como histórico.

Las etnias cuyo aflujo formó la población de la gran república moderna de Norteamérica, ¿conservaron sus particularidades anteriores? ¡No! Todavía hoy, los aportes alemanes cobran en poco tiempo el carácter que señala al todo y esto, verdaderamente, no los deshonra; prueba solamente su capacidad para existir dentro de la línea general de la vida popular de allí, e integrarse a ella.

Los pueblos europeos, por otra parte, ¿se mantienen en esa obstinación que se alaba en los judíos? Por el contrario, cambian su carácter y la historia exige ese cambio.

En lugar de alabar la tenacidad del espíritu popular judío y de considerarla como una ventaja, cabría más bien preguntar qué es ella en el fondo y de dónde proviene.

La carencia de capacidad histórica para evolucionar, funda el carácter completamente ahistórico de ese pueblo y está a su vez fundada en su esencia oriental. En Oriente, esta esencia popular estacionaria se encuentra en su sitio porque allí la libertad del hombre, y por lo tanto también la posibilidad de evolución, es todavía limitada. En Oriente, en las Indias, hallamos todavía parsis que adoran al fuego sagrado de Ormazd; viven en la dispersión.

El individuo, y por lo tanto también el pueblo, que siguen leyes generales en su pensamiento y en su acción, se desarrollarán también históricamente, pues leyes generales tienen su fundamento en la razón y en la libertad, se desarrollan con los progresos de la razón y cabe aguardar esos progresos con tanta mayor certeza, realizarlos con tanta mayor facilidad, cuanto en sus leyes la razón trata con sus propias producciones, y si quiere cambiarlas, no necesita pedir autorización a una potencia extraña y supraterrestre.

Pero en Oriente todavía el hombre no adquirió la conciencia de que era libre y razonable, por lo tanto tampoco reconoció la libertad y la razón como su esencia; pero puso en el cumplimiento de ceremonias sin principios ni razón lo esencial y lo más alto de sus deberes. Por ello el oriental no tiene todavía historia, si sólo merece ser llamado historia lo que constituye una evolución de la libertad humana en general. Estar sentado bajo la higuera y la viña es a ojos del oriental lo más elevado que se haya impartido al hombre, y perpetuamente celebra sus ceremonias

religiosas, sigue considerando su inmutable celebración como el mayor de sus deberes y se satisface con que justamente ellas son así y no de otro modo, deben ser así y no de otro modo, porque no puede hallar ninguna otra razón para todo esto que la de que es así de una vez por todas y debe serlo así según una voluntad superior e insondable.

Semejante carácter, semejante ley, en todo caso debe conferir a un pueblo una tenacidad particular, pero también debe quitarle toda posibilidad de evolución histórica.

Los judíos hablan con derecho de las barreras de la Ley: la Ley los ha puesto al amparo de las influencias de la historia y los ha separado tanto más de ella cuanto que, justamente, su Ley imponía ante todo excluirse de los pueblos.

Se han mantenido: pero uno se pregunta si la ley tiene un valor tan hondo que haya que alabarlos por haberse mantenido inmutables con ella.

¿Tienen las montañas título mayor para hacerse reconocer y admirar por nosotros que el pueblo griego? Todavía hoy ellas permanecen inmutables, mientras que los griegos de Homero, de Sófocles, Pericles y Aristóteles ya no viven.

Moisés Mendelssohn colocaba la ventaja de la religión judía en que ella no enseñaba verdades generales, sino sólo prescribía leyes positivas, que no necesitaban justificación. Declaraba de acuerdo con esto —con todo derecho, por lo demás, pues sobre lo que me sobrepasa y que no puedo justificar, no tengo ningún poder— que la ley conservaría su valor para los judíos hasta que Jehovah la suprimiera tan precisa y expresamente como la había revelado en el Sinaí.

¿Es esta obstinación una gloria? ¿Convierte al pueblo cuya existencia preserva en un pueblo histórico? Sólo lo preserva contra la historia.

La vida bajo la opresión

Si un pueblo no progresa con la historia, si tampoco está iluminado por el entusiasmo necesario para la lucha en favor de nuevas ideas históricas, no consiente en dejarse arrebatar por las pasiones históricas, carece de uno de los medios más notables para la elevación y la purificación de la moralidad.

A fin de cuentas, en modo alguno se preocupa de los intereses humanos en general, el cuidado de su beneficio particular pasa a ser su único negocio, con lo que se pierde el sentimiento del verdadero honor.

Teniendo en vista la opresión bajo la que han vivido los judíos, se responde, ¿no había, en consecuencia, otra posibilidad que ahogar en ellos los sentimientos más nobles? ¿Se les reprochará su falta de moralidad cuando se los ha excluido de los negocios y de los intereses que confieren al espíritu de los pueblos europeos una fuerza siempre nueva?

Contra esto ya se ha objetado que la opresión, por lo común, más bien mejora a los hombres y agudiza su sentimiento de honor y de moralidad. La opresión bajo la que vivieron los cristianos durante los tres primeros siglos de su calendario no hizo sino incitarlos más a edificarlas virtudes con ayuda de las cuales voltearon al imperio romano. Pero los judíos no encontraron ni instauraron durante la opresión en que vivieron hasta hoy, un principio moral que pudiera dar al mundo, o primeramente a ellos mismos, una nueva forma.

Ahora, si la opresión no mejoró a los judíos, ¡suprimidla, dadles una libertad plena e ilimitada y ved si no se harán mejores sin la opresión!

Otra razón, todavía, debiera impulsar a este paso y a esta tentativa. No es cierto que la opresión mejore verdaderamente y abra el camino a una moralidad real. Sólo vuelve estúpido, aísla al hombre, le cierra, por el contrario, el camino hacia la verdade-

ra moralidad, volviéndole imposible la participación en los asuntos públicos de la vida del Estado y, o bien confiere a las virtudes privadas un carácter rudo, o bien las metamorfosea en un cuidado egoísta por los negocios privados que se desenvuelven entre las cuatro paredes de una casa. No se puede verdaderamente considerar moral que los primeros cristianos, sin preocuparse por los asuntos generales del imperio romano, acechando más bien toda corriente de aire con el fin de saber si era mensajera de un huracán que le pondría fin, se preocupasen de ellos solos, no cuidando sino de sus almas, sin importarles más que su felicidad. Por eso mismo, es más urgente la necesidad de suprimir la opresión bajo la que vivieron los judíos.

¡Alto! Se empieza por preguntar si no es preciso que los judíos se separen, en tanto que judíos, de los pueblos, si ellos mismos, en consecuencia, no quieren obrar de modo que el carro de la historia pase por encima de ellos.

¿Cuando eran todavía independientes como pueblo, respiraban acaso más libremente, su pecho era tan vasto que fueran capaces de sentimientos humanos en general, se sentían menos oprimidos?

¡No! Antes también se consideraban el pueblo oprimido con preferencia, y lo eran en efecto, porque su pretensión, que constituía su verdadera esencia, debía siempre quedar insatisfecha. Según su representación fundamental, querían ser absolutamente el pueblo, el pueblo único, es decir, el pueblo junto al cual los otros pueblos no tenían el derecho de ser un pueblo. Todo otro pueblo, en comparación con éste, no era realmente un pueblo; como pueblo elegido, ellos eran el único pueblo verdadero, el pueblo que debía ser todo y apoderarse del mundo.

A causa, por lo tanto, de que en general existían pueblos, fueron oprimidos; la persistencia, la prosperidad, la felicidad y la progresión de otros pueblos eran su sufrimiento, es decir, que su

existencia era excluyente, por lo tanto siempre sufriente, pues la existencia de otros pueblos excluía a su vez la esencia de su existencia —la exclusividad—, la negaba y la escarnecía.

Otorgadles, por lo tanto, la plena independencia, y no pararán hasta suprimirla, en tanto que sigan siendo judíos y se consideren el pueblo elegido, el único justificado. Su idea legal de ellos mismos no solamente está amenazada por la realidad y la historia efectiva, sino que está completamente refutada; por lo tanto, son oprimidos necesariamente y su mal es incurable.

Después de lo dicho hasta aquí, estaremos también en condiciones de apreciar en su justo valor la observación, a menudo repetida, de que entre los judíos hay relativamente menos crímenes que entre los cristianos en medio de los cuales viven.

El número de criminales

No se trata del número, sino de la naturaleza de los crímenes, no de la evaluación jurídica que se lee en el grado de la pena, sino de su juicio moral, que manifiesta la vinculación entre el crimen y las relaciones sociales.

Un crimen puede ser considerado pequeñísimo jurídicamente, y atestiguar no obstante una caída muy profunda de la constitución moral interna; el juez puede infligir una altísima pena por otro, cuando aquel que al mismo tiempo examina su razón lo reconoce como la solución violenta de un profundo combate moral de que el simple criminal no era capaz.

Se trata, luego, de la esfera de los intereses jurídicos y morales en que se cometen los crímenes.

Allí donde se cruzan los intereses más diversos, por ejemplo los de diferentes clases, donde leyes anticuadas entran en colisión con nuevas exigencias, pueden cometerse más crímenes que en

una esfera en que no hay intereses tan importantes que choquen, en que, por tanto, hubo también menos ocasiones de conflicto, y no obstante la mayoría relativa de los crímenes que allí se cometen no anulará el principio de que en medio de la masa de esos crímenes se constituye un nuevo orden moral superior. Por el contrario, puede suceder que allí donde se cometen menos crímenes menos graves, sean sólo la ocasión y la fuerza lo que falte para crímenes mayores: falta la fuerza en condiciones de crear nuevas relaciones sociales.

Ahora vamos a poner en su verdadero sitio a la cuestión, en la medida en que entran en juego el cristianismo y el Estado cristiano.

La hostilidad del mundo cristiano contra los judíos ha sido lisa y llanamente declarada inexplicable. El judaísmo, no obstante, engendró al cristianismo, la religión mosaica es la preparación de la religión cristiana; ¿de dónde proviene entonces el odio de los cristianos contra los judíos, esa inmensa ingratitud de la consecuencia contra su fundamento, de la hija contra su madre?

El comportamiento de la conclusión con relación a su hipótesis

¿Por qué la flor hace estallar al botón cerrado? ¿Por qué el fruto hace caer los pétalos de la flor? ¿Por qué la semilla madura hace estallar la bellota? Porque jamás se produciría si persistiera el estado anterior, porque nunca se manifestaría si dependiera del estado anterior.

En las relaciones intelectuales e históricas, la hipótesis persiste realmente y subsistirá perfectamente pese a la presencia de su conclusión. Ella niega, por lo tanto, la significación de la conclusión: ser conclusión que ha interpretado exactamente su esencia,

la ha desarrollado y consumado; ella quita a la consecuencia el derecho de subsistir. No es la hija la ingrata con su madre, sino la madre quien no quiere reconocer a su hija. En el fondo, la hija tiene un derecho superior porque es la verdadera esencia del estado anterior y porque el estado anterior ha perdido su verdadera esencia cuando su consecuencia ha aparecido. Si se dice que las dos partes son egoístas, el estado ulterior es egoísta porque se quiere a sí mismo, así como a la evolución; el estado anterior, porque se quiere a sí mismo, pero sin la evolución.

El estado anterior posee el núcleo de la evolución, pero no quiere acordar la evolución a otros en el combate con su consecuencia, y él mismo no quiere participar en la evolución. Posee «la clave del conocimiento, pero no penetra en él y prohíbe el acceso a quienes quieren penetrar en él».

La hostilidad del mundo cristiano hacía el judaísmo es, pues, perfectamente explicable y fundada en su doble relación esencial. Ninguno de los dos puede dejar persistir al otro, ni reconocerlo; si uno persiste, el otro no persiste; cada uno cree ser la verdad absoluta; al reconocer al otro y negarse, niega que es la verdad.

¿Pero —se responde— esta exclusividad del cristianismo no contradice el amor que él define como su principio? Veamos.

El celo y la exclusividad del amor cristiano

El cristianismo profesa la ley del amor, pero debe también observar la ley de la fe. El amor cristiano es generoso y ferviente, pero ambas cosas sólo en interés de la fe. Apunta al mundo entero pero sólo para ofrecerle el tesoro de la fe. No se dirige al hombre como tal, sino al hombre como fiel y que, como tal,

puede pasar a ser fiel o, más bien, tiene el deber de hacerlo y debe hacerlo si no quiere ser condenado.

Sí está escrito que Dios como Dios de amor no toma en consideración la persona, que le es más bien agradable, en todos los pueblos, quien le teme y le rinde justicia, ello significa solamente que Dios no establece diferencia entre los pueblos, sino que incluye en su reino a todos los que quieren recibir la verdadera fe.

El amor cristiano es universal porque no reconoce diferencias entre los pueblos y hasta ofrece a todos los pueblos el tesoro de la fe. En consecuencia, su celo es igualmente universal, pues el amor cristiano excluye lo que contradice la fe y se opone a ella.

La religión cristiana es la superación del judaísmo; por lo tanto, también de la exclusividad judía. Pero no es esa superación sino en tanto que es el acabamiento del judaísmo y de su exclusividad.

El judaísmo negaba el derecho de los otros pueblos pero todavía los dejaba persistir. Su fanatismo y su exclusividad no eran todavía acción, eran el verbo todavía no convertido en carne, el fuego de la religión exclusiva todavía no lanzado sobre el mundo.

«He venido para encender el fuego sobre la tierra —se dice en el Evangelio—; ¿qué podría preferir sino que ardiera ya?».

El cristianismo ha tomado en serio la exclusividad del judaísmo, la ha reafirmado y ha resuelto todas las diferencias entre los pueblos.

El celo religioso no es nada fuera de esta actitud exclusiva del principio cristiano o del fuego del amor cristiano. Su llama atraviesa la historia entera de la Iglesia católica y se manifiesta en períodos particularmente escogidos para conferirles un brillo particular. Por ejemplo, san Agustín lo atizaba contra los cismáticos en África del Norte y dentro de su luz escribió los pasajes de sus escritos donde recomendaba la persecución de heréticos; ese fue-

go, como una nueva columna de llamas, mostró el camino del Oriente a los cruzados, iluminó a los españoles en su guerra de conversión contra los pueblos de América, arrojó chispazos en la noche de san Bartolomé y en las dragonadas.

Nada tiene de inexplicable que ahora el celo cristiano se haya dirigido igualmente al judaísmo, y éste no tiene razones para quejarse. Del judaísmo, la religión cristiana heredó el celo, la exclusividad y la tendencia polémica contra todo lo que la contradice. El celo cristiano no es más que el acabamiento, la conclusión, el cumplimiento serio y real del celo judío; si por este motivo se levanta también contra el judaísmo, éste sólo es afectado por su conclusión; pero está en la naturaleza de la conclusión levantarse contra aquello de que proviene. Si por este motivo el cristianismo se levanta contra el judaísmo, esto sólo dignifica: el celo realizado se levanta contra el celo todavía limitado o sin energía.

Del lado cristiano o del judío se ha observado «que hay algunos judíos y algunos cristianos que se odian mutuamente, no por culpa de su religión, sino por incomprensión de su religión». Expresión extraordinariamente moderada, ese «algunos». ¿Sólo fueron, pues, «algunos» judíos y cristianos los que durante dieciocho siglos se odiaron, persiguieron y oprimieron? ¿Todos ellos han desconocido su religión? No; se odiaban porque tenían todavía realmente una religión, sabían lo que era una religión y observaban verdaderamente los mandamientos de su religión.

Cuando después de una demostración dos veces milenaria de lo contrario algunos formularon la opinión de que el odio de los partidos religiosos sólo podía provenir de la incomprensión de la religión, eso es más bien la prueba de que ellos mismos ya no se someten a la religión. Si el odio mutuo disminuyó realmente, eso sólo puede provenir de que el verdadero celo religioso ha disminuido, puesto que la religión misma ha perdido parte de su vigor.

Pero si ahora se pretende que se puede poner fin a la exclusión mutua aun considerando posible que la religiosidad de las dos partes pueda persistir inmutable, la paz que se concluiría sobre semejante base no sólo sería insegura, sino una paz falsa, por así decirlo, no sería una paz, pues una corriente de aire ocasional puede atizar la más pequeña chispa de fervor que necesariamente está siempre contenida todavía dentro de la religiosidad, y puede convertirla en llama.

La ilusión en que los defensores judíos y cristianos de la emancipación de los judíos nos han mantenido hasta aquí llega a su colmo cuando preguntan cómo el hecho de que los judíos «vivan en el mundo entero con su religión y sus costumbres, en una eterna separación de los cristianos, puede ser una razón para quitarles los derechos humanos y políticos».

Los derechos del hombre y el Estado cristiano

La cuestión es más bien saber si el judío como tal, es decir, el judío que reconoce, él mismo, que está obligado por su verdadera naturaleza a vivir en una eterna separación de los otros, es capaz de recibir los derechos universales del hombre y acordarlos a los demás. Su religión y sus costumbres lo obligan a una separación eterna; ¿por qué? Porque ellas constituyen su esencia, pero en tanto que él opone esta esencia a lo que otros consideran su esencia y lo excluyen de ella. Su esencia no lo hace hombre sino judío, del mismo modo como la esencia que anima a los otros no los hace tampoco hombres, sino cristianos o mahometanos.

Sólo como hombres pueden los judíos y los cristianos comenzar a considerarse y a tratarse mutuamente, si abandonan la esencia particular que los separa y los obliga a la «separación eterna», sólo así pueden reconocer la esencia general del hombre y considerarla como su verdadera esencia.

El pensamiento de los derechos del hombre sólo fue descubierto en el mundo cristiano en el siglo pasado. No es innato al hombre; por el contrario, sólo se conquistó en el combate contra las tradiciones históricas en que el hombre se educó hasta aquí. De este modo, los derechos del hombre no son un regalo de la naturaleza, una dote de la historia, sino el precio de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios que la historia transmitió hasta aquí de generación en generación. Son el resultado de la cultura y sólo puede poseerlos quien los adquirió y mereció.

¿Puede entonces el judío entrar realmente en posesión de ellos, en la medida en que debe, en tanto que judío, vivir eternamente separado de los otros y, en consecuencia, declarar también que los otros no son verdaderamente sus contemporáneos? Mientras sea judío, es preciso que la esencia limitada que hace de él un judío salga victoriosa sobre su esencia humana, que debería ligarlo, como hombre, con hombres, y que lo separe del no judío. A través de esta separación, afirma que la esencia particular que hace de él un judío es su verdadera esencia, su esencia superior, ante la que debe borrarse su esencia de hombre.

De la misma manera el cristiano en tanto que cristiano no puede concederle los derechos del hombre.

Lo que ninguna de las partes posee tampoco puede darlo a la otra ni recibirlo de la otra.

¿Pero entonces, pueden los judíos pasar a ser ciudadanos de un Estado? ¿No se los puede privar de los derechos del ciudadano?

La cuestión consiste mucho más en saber si, en el Estado cristiano como tal, hay derechos universales y no solamente privilegios particulares, es decir, una suma más o menos grande de prerrogativas, esto es, de derechos particulares, que solamente constituyen un derecho para un individuo y no para otro, sin por ello ser una injusticia, pues el otro, a su vez, tiene derechos particula-

res de que el primero carece; se debería, por lo tanto, decir que la suma de los derechos particulares es una suma igual de violaciones del derecho, o que la ausencia del derecho universal es la injusticia universal.

¿Quieren los judíos convertirse en «ciudadanos» en el Estado cristiano? Preguntad, por lo tanto, primero, si éste conoce ciudadanos y no solamente súbditos, si el *ghetto* es una contradicción cuando se distingue a los ciudadanos según los privilegios de los grupos particulares y si es extraordinario que se imponga a los judíos una vestimenta particular o una insignia particular, cuando los grupos, al manifestarse como tales, deben distinguirse también por particularidades de vestimenta.

Se invocan las concesiones que el Estado cristiano ha hecho en períodos de apuro —concesiones casi tan amplias que consistían en una igualación casi completa de los judíos con los cristianos. Pero habría que preguntar primero si en esas épocas el Estado cristiano no se hallaba precisamente en apuros y en peligro, y si no hizo concesiones a los judíos únicamente porque, para no desaparecer del todo, él mismo debía hacer concesiones a una Idea superior del Estado. ¿Pero os quejáis entonces simplemente de que ulteriormente se limitaron las concesiones acordadas en una época de apuros o que se las retiró en parte? ¿Entonces, son los judíos los únicos que sufrieron? ¿Su experiencia no es universal? ¿Si están de nuevo condenados a una existencia únicamente privilegiada, o si deben estarlo, eso no se debe solamente a que ha advenido el reino del privilegio o a que debe advenir? Preguntad entonces también qué hicieron durante ese tiempo para superar la época de la existencia únicamente privilegiada.

Todavía tenemos, por nuestra parte, que formular precisamente una pregunta.

Todavía más difícil, lindante con lo imposible, será resolver el problema cuando se toma la oposición de manera puramente re-

ligiosa, porque la religión misma es la exclusividad, y porque dos religiones, en tanto que sean reconocidas como religión, como lo que hay de más elevado y de revelado, jamás pueden concluir la paz entre ellas.

La oposición religiosa del judaísmo y el cristianismo

Los judíos, se afirma, no consideran a Jesús como el Mesías; niegan lo más excelso que el cristiano conoce, y lo que a sus ojos pasa por el único y verdadero lugar de toda unidad, por lo que jamás pueden entablar con él una relación sincera. Como consideran a lo que, para un cristiano, es lo más excelso, como una mentira y una injusticia, la comunidad con ellos está prohibida por el propio Dios. El cristiano no debe mantener relación alguna con el Anticristo.

No obstante: ¿niega realmente el judío, si pone en tela de juicio el Evangelio, una esencia superior a la humanidad y que testimonia celo en pro de su honor? En su resistencia, ¿se enfrenta con una esencia divina a la que, sin deber incurrir en la condenación eterna, el hombre no tiene el derecho de oponerse? ¿O bien su falta reside más bien en el hecho de no reconocer una evolución puramente humana de la historia, una evolución de la conciencia humana y hasta una evolución de su propia conciencia legal? ¿No es la oposición, en el fondo, solamente la oposición de grados diferentes de oposición del espíritu humano, y no es religiosa solamente para la conciencia de los dos partidos, es decir, tal como la impone una esencia superior del más allá que la sobrepasa y se sitúa por encima de la historia? ¿La oposición no se atempera considerablemente, y la posibilidad de su solución no está dada, cuando se la reconoce como puramente humana e histórica, y cuando deja de ser religión?

Cuando la oposición ya no es religiosa, cuando ha pasado a ser científica y ha tomado la forma de la crítica, el judío demuestra entonces a los cristianos que su concepción de la religión no es más que una producción histórica de tales y cuales factores; la oposición queda abolida, pues ahora ni siquiera es posible científicamente. En cuanto, en efecto, el judío hace una crítica científica y real del cristianismo, y no ya simplemente una crítica religiosa y tosca, ya debe haber hecho la crítica del judaísmo o debe hacerla al mismo tiempo, pues debe concebir al cristianismo como un producto necesario del judaísmo. Pero si los dos partidos dirigen cada uno contra el otro, por lo tanto también cada uno contra sí mismo, su crítica científica, son UNO en la ciencia, y la prevención religiosa ya no los perturba y las diferencias dentro de la ciencia hallan su solución dentro de la ciencia misma.

La solución de la oposición reside en su completa supresión y en la cesación, por parte de los judíos, de ser judíos, sin estar obligados a convertirse en cristianos o, más bien, sin tener que dejar de ser judíos y no tener que convertirse en cristianos.

¿Pero qué han hecho ellos para volver posible la solución de esta oposición y producirla? ¿Han dirigido críticas? ¿Críticas dirigidas contra el judaísmo y el cristianismo, contra toda religión? ¿Han hecho de la oposición religiosa una oposición de la evolución histórica?

¿O bien la fábula según la cual poseían informaciones particulares y secretas acerca de Jesús y de su tiempo, una fábula de que muchos judíos se vanaglorian aún hoy, la refutaron mediante una verdadera crítica de la Historia sagrada, loca, villana producción de la oposición religiosa?

¿Además, en qué medida pueden elevarse a la libertad de un punto de vista en que la oposición religiosa se resuelve?

Si el judío, como tiene derecho a hacerlo según la naturaleza del Aufklärung, que opone una religión a la otra, declara al

Evangelio una impostura, el cristianismo le devuelve ese reproche bajo una forma religiosa, afirmando que la situación desgraciada en la que se encuentra desde la declinación de su Estado es una consecuencia de la maldición divina que planea sobre los adversarios del Mesías. No obstante, ¿en qué consiste el infortunio de los judíos? ¿Acaso en la persecución y la opresión que sufrieron de parte de los cristianos? ¡Como si los mártires no hubieran sido igualmente perseguidos y oprimidos! Como si la opresión y la persecución no fueran lo propio de quienes, en nombre de una idea superior, impugnan su época y pueden esperar su justificación del futuro con una entera certidumbre. ¿Cómo han sido perseguidos y oprimidos los judíos bajo la dominación del cristianismo? No como mártires en nombre de una idea superior, no como mártires del futuro, sino como mártires de un pasado cuya evolución no reconocen, la evolución en que ellos mismos viven. Lo que se llama la maldición divina, no es otra cosa que la consecuencia natural de una Ley que, ya quimérica en sí e incapaz de constituir el alma de una vida popular real, se opone a la evolución, única que podía todavía darle alguna vigencia, y quiere mantenerse aparte. La pretendida maldición divina no consiste en otra cosa que en las consecuencias naturales de la contradicción en que los judíos se han puesto con relación a la historia y a su Ley.

Un diputado de Wurtemberg ha querido ver (en 1828) aquí el signo de la maldición que pesa sobre los judíos: la opresión misma bajo la que han vivido hasta aquí no se ha compensado con su salvación; es exclusivo de los beneficios del cristianismo que sus adeptos mejoren y se ennoblezcan a través de la opresión, un beneficio que los judíos no han recibido como herencia.

No obstante, si se admite que la opresión ennoblece y mejora realmente —lo que nunca es el caso, pese a lo que habitualmente se pretende de manera bastante sentimental—, ¿se necesita una explicación sobrenatural y recurrir a decretos sobrenaturales si la

opresión, en este caso, no tiene las consecuencias que la acompañan en otro? ¿Debemos hacer de la cuestión, a través de su respuesta religiosa, un enigma insoluble, de la oposición una oposición eterna a causa de su interpretación religiosa? Es verdad que la opresión puede elevar, fortificar, impulsar a la persecución de la evolución; pero si no ha ayudado a los judíos en este sentido, eso sólo se debe a que no pertenecían, como los cristianos, al partido que representaba el progreso, y al que estaba ligada la posibilidad del progreso universal de la historia, pues la opresión sólo puede ayudar a éste si ella puede, a fin de cuentas, ayudar a un partido mediante el refuerzo de su elasticidad.

Hemos dado a las cuestiones una forma correcta, una forma de que brota su respuesta con una necesidad indiscutible.

Ahora vamos a responderlas.

II
CONSIDERACIÓN CRÍTICA DEL JUDAÍSMO

Fácilmente se podrá juzgar el nivel de un Estado cuando hombres que continuamente osan afirmar que los judíos que prescinden de la observancia de sus antiguas leyes y emprenden la renovación de las concepciones de su religión, pierden la consideración ante los cristianos; cuando esos hombres pasan en él por hombres de Estado. Si se quiere, en fin, precisar la cuestión, ella podría entonces no ser otra que la de saber si los judíos pueden seguir su ley antigua, si su conducta actual con respecto a la ley puede elevar su moralidad; si, por lo demás, esta ley es moral. Entonces la cuestión es saber cuál es su Ley.

¿Es la ley mosaica o el Talmud?

En general, los judíos glorifican su apego a la religión de sus padres como una prueba de su gran capacidad para perseverar en lo sagrado. Cuando se trata para ellos de recusar a los adversarios que consideran su emancipación imposible, designan simplemente a su religión como el apoyo más potente de las virtudes cívicas y sociales: ¿pero cuál es esta religión? La ley mosaica contiene en sus presupuestos la más pura de las éticas, ellos se consideran servidores de la ley mosaica y en la contienda, cuando sus adversarios utilizan las concepciones y los mandatos del Talmud como arma contra ellos, pero igualmente seducidos a su vez por las luces a que los preceptos talmúdicos repugnan, declaran la mayor parte de las veces que el retomo a un mosaísmo puro depurado sería a la vez suficiente y necesario para sacar a su pueblo de su situación de debilidad.

¿Pero qué es el «mosaísmo puro»? Esa constitución que prescribe el rito del sacrificio, el sacerdocio, esas relaciones de propiedad que sólo son posibles en Canaán bajo la sola condición de la soberanía del pueblo, es decir, cosas actualmente en absoluto imposibles.

¿Pero de qué se quiere «purificar» al mosaísmo? ¿De todo lo que se relaciona con el rito del sacrificio, del antiguo sacerdocio y de las relaciones de producción legales? ¡Pero considérese entonces si queda algo! Esas disposiciones no son solamente una parte definida, ni una parte esencial de dicha constitución mosaica, sino el centro con el que se relacionan todos los otros mandamientos, el fundamento que deben tener si ПО quieren permanecer como letra muerta, el apoyo sin el cual necesariamente caen.

Que la ley mosaica contiene en principio y en sus disposiciones más esenciales todos los rigores del rabinismo, que por tanto, ni el retomo a su pureza ni su purificación, si no quieren ser su

completa disolución, pueden realmente liberar de los preceptos del Talmud, es algo que ni queremos mencionar.

En suma, la ley mosaica tampoco puede ser observada de ninguna manera. El elogio que se le prodiga se ve, al menos, castigado con la esterilidad de esas mentiras. ¿Qué es este elogio expresado de manera tan poco seria, que se lo desconoce en la práctica y en toda la vida? ¿Qué es esta moral que no ejercita la menor influencia sobre la vida real y cuyos mandatos en modo alguno se ejecutan? ¿Qué es este principio moral inaplicable en el momento en que traspongo la frontera del único país donde puede ser aplicado?

Si los judíos pregonan el mosaísmo como la ética más pura, el apoyo más potente de las virtudes sociales y de las virtudes cívicas, esas virtudes presentan un malísimo aspecto: es menester al menos que ellas salgan del paso y se atengan a su propia excelencia interna; «su apoyo más potente» está quebrado desde hace tiempo por la historia y no hay perspectiva alguna de poder restaurarlas jamás.

Pero los hombres de Estado más sabios, que solamente quieren prestar atención al judío cuando está apegado a la ley de sus padres, velen entonces por que los judíos todos se reúnan de nuevo en el país de Canaán, y también por que alienten de nuevo la antigua fe; por lo tanto, también por que habiten en medio de sus hordas unidas por el parentesco, cuyo ambiente estimula el fanatismo y debe siempre conservarlo en efervescencia. Si no procuran a los judíos esta existencia conforme a la historia antigua, y si no están en condiciones de procurársela de nuevo, su discurso acerca de su apego a lo antiguo es por lo menos tan vacío como el de los judíos cuando hablan de su veneración por las cosas sagradas que sus padres adoraron.

La idea del judío que vive en la obediencia de una ley que, en los hechos, no ejecuta ni puede ejecutar es, en el caso más favo-

rable y cuando se expresa de la manera más moderada, fantástica. Es una deshonestidad intelectual y una ilusión, que sólo puede mantenerse sin tener para nada en cuenta la masa de mandatos ahora inaplicables. Pero en fin, esto debe provocar una sofística ilimitada: observar verdaderamente los mandatos aislados vueltos imposibles y deber meditar sobre las vías y los medios para seguirlos ilusoriamente y en apariencia. La sofística, la casuística, el amontonamiento de distinciones innumerables y su división en sus diferenciaciones mínimas pasa a ser, por fin, el sucedáneo del verdadero respeto por la ley o más bien, como veremos, su único respeto real.

La ley mosaica hecha quimérica, el mosaísmo idealizado, es decir, refinado al extremo, que vive en la cabeza de sofistas y que ya no tiene fundamento, es actualmente el único mosaísmo que existe.

Ahora bien, ese mosaísmo no necesita ser inventado: está dado en el Talmud. El Talmud es el desarrollo de la ley mosaica y de todo el Antiguo Testamento, pero su desarrollo es quimérico, ilusorio e insignificante. Ese desarrollo es ilusorio porque no es más que un refinamiento extremo del Antiguo Testamento, un regateo con él, una repetición diluida de éste, pero no una obra original. Está desprovisto de espíritu y es quimérico, porque no se atreve a romper con el Antiguo Testamento, con el Antiguo Testamento hecho imposible, por lo demás; debe abandonarlas condiciones de vida fundamentales del Antiguo Testamento y no tiene sin embargo el coraje de crear un nuevo mundo a partir de un nuevo principio. Ni siquiera entra en lucha con el Antiguo Testamento: pero ¿dónde, pues, hubo alguna vez evolución profunda y exaltante que no haya dado primero, en el combate con el Antiguo Testamento, su forma al nuevo principio y producido el reconocimiento? El Talmud no quiebra la forma del Antiguo Testamento para dejar campo al contenido espiritual, sino que es sólo una colección de piezas y de trozos, en que el Anti-

guo Testamento se descomponía luego de que el espíritu lo hubiera hecho estallar para buscar una nueva forma. La continuación del Antiguo Testamento en el Talmud, a fin de cuentas, no es un acto de libertad, ni uno de esos actos heroicos de la historia que son un testimonio de la fuerza y de la capacidad creadora de evolución del espíritu humano, sino que los rabinos no han hecho otra cosa que reunir los restos, luego de que una revolución histórica que ellos no habían provocado hubiera despedazado el Antiguo Testamento. A lo sumo desmenuzaron todavía más finamente los restos y los pulverizaron por completo.

El verdadero mosaísmo ha pasado a ser perfectamente imposible. El judío que piensa simplemente obedecer la ley mosaica, vive en una ilusión. El Talmud es el mosaísmo que ha perdido su fundamento. Por eso, entre los judíos, sólo tienen razón los que no quieren oír nada de un retomo al mosaísmo, pero únicamente en la medida en que no quieren admitir ese retomo: cuando indican lo que proyectan poner en lugar del mosaísmo y cuando, al mismo tiempo, cuentan con superarlo, también ellos no hacen sino volver al mosaísmo ilusorio, que constituye el punto de reagrupamiento de todos los partidos judíos.

«El retomo al Antiguo Testamento —se lee en "el petitorio de los adeptos de la fe judía al duque Guillermo de Brunswick" en 1831— no sería otra cosa que un movimiento retrógrado de cultura. El Talmud es la continuación gradual de Moisés y de los profetas y el pasaje al judaísmo actual, comprendido en su eterno progreso. La posición en que hoy se encuentra nuestra religión es muy superior a la del sedicente mosaísmo».

Es verdaderamente superior, pero sólo por la razón de que se elevó más alto en la región aérea del mundo quimérico. Pero, por el contrario, al elevarse más alto, no plantó más profundamente sus raíces en el mundo real, ni se entrelazó más sólidamente con los intereses morales de la humanidad. Es la elevación por encima del prejuicio, pero al mismo tiempo la elevación del

prejuicio a una categoría abstracta. El prejuicio ha muerto, pero resucitó en esta posición superior bajo forma de una vida monótona y eterna. Perdió sus elementos groseros, pero en lo sucesivo vive una vida sin gloria.

Desde este punto de vista superior, «Israel», como lo declara por ejemplo Salomo en su «carta a Fränkel» en 1842, abandonó la idea de una «independencia nacional», ya no asocia su salvación «con la posesión de un retazo de tierra», hasta renunció, para el futuro, a una liberación por el Mesías. Su «era mesiánica» advino más bien con la emancipación, y su espera del Mesías no es otra cosa que su deseo de ser liberado «de la servidumbre política y de la opresión política».

En estas condiciones —y ellas están realmente satisfechas: esas declaraciones en nombre de Israel son sinceras; desde este punto de vista Israel verdaderamente ya no piensa en la independencia nacional, en Canaán y en el Mesías—, debería parecer que la emancipación pudiera realizarse al momento, en el caso en que, especialmente los Estados en que viven los judíos, hubieran satisfecho por su parte las condiciones indispensables para esta obra. No obstante, justo aquí en que la nacionalidad del judío y todo lo que lo hace judío parece haber desaparecido, la naturaleza judía se muestra en toda su potencia, pues ella sabe justamente mantenerse en su pérdida, pues si vuelve finalmente imposible la emancipación, en el momento en que parece estar más cerca de ella, se aleja más.

Que la emancipación llegue y, si sobreviene, eso debería no obstante poder resultar únicamente de la constitución política o del futuro de los Estados en que viven los judíos, como de sus propias relaciones con éstos y de su capacidad de evolución. En cuanto al judaísmo esclarecido, sus ojos están tan poco abiertos a las verdaderas condiciones de este mundo que su mirada permanece solamente dirigida hacia lo alto, especialmente hacia las prerrogativas quiméricas, religiosas y políticas de Israel. «La divi-

nidad, se dice ahora, tiene grandes designios hacia Israel», como si la cuestión no fuera solamente saber qué falta en la evolución de las condiciones del Estado y en la cultura de los judíos, para que pueda eliminarse la barrera que separa hoy al judío del súbdito de los gobiernos cristianos, es decir, como si no importara que se suprimiera la barrera de los dos lados. Además se expresan partiendo del punto de vista de que «no se confina la idea de que el judío sería libre de nuevo y aparecería independiente, al reino de lo imposible». ¿Sería, pues, la emancipación que quiere obtener el judío esclarecido, una integración verdadera en los intereses del Estado: puesta en pie de igualdad cívica con sus conciudadanos o hasta participación sincera en los intereses del Estado, si el judío ha obtenido que su nombre como tal sea pronunciado de nuevo libre e independiente? Si el judío, sin saberlo, reclama en lugar de la emancipación más bien la existencia autónoma de su pueblo —un sinsentido, en consecuencia: poder recomenzar su historia desde sus comienzos, o bien un trabajo superfluo, pues su segunda historia sería la misma y terminaría como la primera—, debe dar todavía a su conciencia judía la satisfacción de extraer las consecuencias últimas de su particularismo. Salomo por ejemplo, en su ya citada misiva, afirma que la religión judía es la religión universal, por lo tanto la religión que debe suprimir la fiereza y la presunción de las religiones positivas, es decir, que la exclusividad del judaísmo lograría por fin excluir a todas las otras religiones exclusivas —pero todas deben ser exclusivas.

Todas las seguridades, y también la del judío esclarecido de no pensar en una nacionalidad independiente de «su pueblo», son, por sinceras que puedan ser, ilusorias. En cuanto las expresa debe, en el mismo momento y en los mismos términos en que las expone, revocarlas y negarlas. Mientras quiera ser judío, no puede ni tiene el derecho de renegar de su esencia, la exclusividad, el pensamiento de su destinación particular, la monarquía, en suma, la quimera del privilegio más monstruoso; y es tanto más

grave para él alimentar todavía esta quimera en el momento en que protesta contra ella y en que la reivindica —es la prueba de que la idea de privilegio está íntimamente ligada a su esencia.

Y si quisiera, aunque eso no sea posible, guardarse en su lenguaje de todas las locuciones que vuelven mendaces a todas sus protestas, y si quisiera suprimirlas —pero, todavía otra vez, eso no es posible—, refutaría sus más bellos discursos de igualdad con los otros y de humanidad, con sus actos, pues declara a todos los otros impuros fuera de los judíos, y los declara impuros en calidad de judío. Sus leyes alimentarias equivalen a declarar que todos los otros, fuera de los judíos, no son sus iguales, no son sus congéneres.

En suma, el mosaísmo hasta aquí ha sabido siempre afirmar su reinado entre los judíos. Reina en el Talmud, judaísmo hecho sofística; es una ilusión cuando algunos «filósofos de las luces» pretenden poder efectuar el retomo al mosaísmo puro y entre los que creen mantenerse muy próximos a la igualdad con los súbditos de los gobiernos cristianos o con los ciudadanos de los Estados libres, la ilusión llega tan lejos que buscan todavía conservar el privilegio que el mosaísmo acuerda a los suyos, mientras pretenden haberlo abandonado. ¡Todo aquí es ilusión!

Pero hay más. El mosaísmo era también antiguamente una ilusión, cuando el pueblo era todavía independiente y tenía una vida histórica.

Vamos a aportar una prueba parcial de ello demostrando cómo la conciencia popular judía lo empleó de manera inconsecuente con relación a las consecuencias de su evolución histórica, es decir, cómo rebajó su propia evolución al rango de una ilusión.

La falta de principios y la rudeza de la conciencia popular judía

En todo paso que se quiera dar en los debates religiosos, cabe esperar que el prejuicio teológico se esfuerce por retardarlo. Así sucede, para nosotros, con el paso que nos proponemos dar con relación a los teólogos judíos y cristianos que luchan por afirmar que la ley del Antiguo Testamento enseña el amor universal y la moralidad.

En mis cartas sobre el doctor Hengstenberg (Berlín 1839), este asunto se trata de tal modo que toda refutación es imposible y que prevalece sobre aquellos que quieren hacer a toda costa, de la Ley, una ley moral.

Para los intereses que aquí nos ocupan bastarán las siguientes observaciones.

Sólo el compatriota es el hermano y el prójimo del judío, y todos los otros pueblos, fuera del suyo, pasan ante sus ojos y deben aparecérsele según la Ley como injustificados y desprovistos de derechos.

Ahora bien, si los otros pueblos, junto al suyo, no tienen ningún derecho a persistir, la diferencia entre ellos y el pueblo, único que posee todo el derecho y toda la verdad, debe desaparecer, y los miembros de las naciones extranjeras deben desaparecer en el seno de la verdadera nación, de la única nación. Con los extranjeros, que la ley menciona con bastante frecuencia, eso se produce en parte. Se supone que se pliegan a la naturaleza legal del pueblo y que se mantienen, justamente a causa de esta sujeción, en su centro. En parte ya no son, en consecuencia, extranjeros, y en la medida en que ya no lo son, se los recomienda a la benevolencia del pueblo. Pero en el momento mismo en que la ley parece aproximarse el pensamiento del amor humano en general, se aleja de él y se retira a los límites de la nacionalidad excluyente. La clemencia, o más bien, los beneficios aislados que es

menester acordar al extranjero, hay que acordárselos en su calidad de extranjero. Es y sigue siendo extranjero, y si el judío está en relación con él, no tiene relación con él de hombre a hombre; si le acuerda beneficios, no se los acuerda como un hombre a su congénere, sino que el judío sigue siendo judío, el extranjero extranjero. Sigue siendo extranjero del mismo modo como el pueblo —la Ley recuerda expresamente esta circunstancia— era también extranjero en Egipto.

El extranjero no recibe ayuda alguna si se pliega a la naturaleza legal del pueblo, y no hay finalmente ninguna ayuda en la obligación que impone la propia ley a considerar la diferencia entre el pueblo y los pueblos como una apariencia que, en los hechos, no debe existir: ella restaura más bien siempre la diferencia al no dejar de considerar al extranjero como extranjero. Ya no sería la ley que considera esta diferencia como una apariencia injustificada, si no la pusiera y no la afirmara continuamente.

Esta contradicción toma proporciones más vastas cuando se afirma que Jehovah, en la era mesiánica, se revelará como el Dios de los pueblos y los acogerá en su Iglesia. Declarar que Jehovah se complace en el amor, no en el sacrificio, conduce a la misma contradicción.

Todos estos puntos de vista y estas declaraciones se proponen nada menos que la rehabilitación del judaísmo. Los apologistas judíos y cristianos han querido sacar provecho de ellos. Sirven más bien para volver mayor su culpa y para hacer conocer sus rigores en todo su rigor.

Son ofensas al principio específico del judaísmo legal, opiniones que se han formado en la lucha contra el fanatismo, contra la limitación y contra la exterioridad de la ley, tentativa del judaísmo para franquear su frontera original; por lo tanto, inconsecuencias del judaísmo contra sí mismo.

Pero siguen siendo inconsecuencias. Está en la esencia del judaísmo ser inconsecuente. Su consecuencia consiste en ser inconsecuente y seguir siéndolo.

Estas declaraciones constituyen ofensas contra el estado existente, un atentado contra lo que es corriente en el pueblo. Los hombres que se han hecho culpables de semejantes ofensas, han sido abandonados por el pueblo, negados por él, perseguidos y lapidados. Como inconsecuencias y opiniones particulares, son rechazadas y desarmadas por el todo, por el espíritu reinante de la Ley y por aquello que de positivo rige realmente.

Toda la historia judía las ha tratado como inconsecuencias; el espíritu popular judío fue tan inconsecuente en el curso de su evolución histórica, que no pensó en hacer pasar al acto las opiniones reformadoras que se le habían ofrecido. Aunque se haya dicho que Jehovah quería aceptar a todos los pueblos, la exclusividad de la ley y de la vida popular persistía sin debilitamiento de su fuerza y el pensamiento de que Jehovah experimentaba placer en el amor y no en el sacrificio no incitaba a ningún judío a poner la ley del amor en el lugar del culto sacrificatorio. Sobre la inconsecuencia salió victoriosa la consecuencia de la exclusividad, de la limitación y del mecanismo desprovisto de alma en el que debe caer toda esencia exterior del sacrificio.

Esta potencia de la consecuencia va tan lejos, que logró la victoria dentro de esta conciencia individual donde se habían formado esas miras superiores. El mismo autor que suprime expresamente y de manera repetida toda diferencia entre los judíos y los pueblos, por ejemplo el autor de lo que se ha convenido en denominar la segunda parte de Isaías, es capaz de la inconsecuencia de restaurar esta diferencia de la manera más rigurosa y de afirmar que en el futuro los pueblos serán los esclavos de los judíos.

No hay espíritu popular más incierto ni más inconsecuente que el del judío: se desarrolla en contradicción con su limitación y se continúa en concepciones que deberían suprimir su ley, pero no toma el progreso en serio, no progresa realmente hacia adelante, rechaza a un lejano porvenir lo que se le aparece como la verdad propiamente dicha, de modo tal que no la altera para el presente. Pero sabe al mismo tiempo velar por que no se tome la verdad en serio en el futuro y por que la victoria quede más bien reservada a su limitación —es decir, que no existe espíritu popular más consecuente que el del judío, desde que no progresa realmente al progresar, no evoluciona en la evolución y pese a las ideas superiores que se le imponen, sigue siendo lo que es.

Esta consecuencia no es otra cosa que la obstinación egoísta que niega las verdaderas consecuencias de la evolución histórica y las persigue como inconsecuencias.

Si la religión judía era la fe de ese pueblo en su carácter único, su evolución histórica debía tener como consecuencia la incredulidad del pueblo en sí mismo, desde que creía estar en posesión de la verdad universal y debía, por lo tanto, poner la verdad como una propiedad universal de todos y hacer estallar su limitación nacional. En tanto que judío y en la medida en que quiere seguir siendo el pueblo que, a fin de cuentas, está en posesión de la verdad, el pueblo no tiene el derecho de alcanzar el fin de su evolución histórica y no se debe admitir que lo ha alcanzado. Su historia no tiene el derecho de tener razón sobre sí misma. Su fe en sí mismo prohíbe al judío tener una historia y si, sin embargo, no pudiera escapar a la evolución histórica, debe negarla cuando ella se ha cumplido. Su fe en sí mismo, es decir, su religión, que debe conducirlo a no tener fe en sí mismo, le ordena al mismo tiempo seguir siendo lo que es.

Pero en esas circunstancias ya no es lo que era (el judío que era capaz de esta evolución determinada la tenía delante suyo y debía afirmarla como necesaria): después de la evolución y cuando

la ha negado, es más bien el judío el que existe contra el proyecto de su historia, por tanto también, pese a su historia, el judío que existe en oposición a su destinación —en definitiva, el judío contrario a su historia.

El judío es obstinado y consecuente, pero solamente en la falta de principios y en la inconsecuencia. Debe ser tan tenaz y tan inconsecuente, porque ya no puede ser el judío legal y exclusivo, es decir, el verdadero judío, si ha realizado las ideas a que lo conducían su historia y su fe en sí, hace de su esencia una contradicción, de su existencia una existencia mórbida y hasta una injusticia.

Al persistir en su exclusividad y seguir las menores prescripciones de la Ley como mandatos supremos y eternos pese a todo, reconocidas su exclusividad y su esencia legal como una no verdad, rebaja las verdades que sus profetas expresan, al rango de una no verdad al igual que los profetas mismos, porque su sensibilidad y su palabra se adecúan al espíritu popular judío, no salen de su pueblo y remiten la aplicación de esas verdades al futuro.

¡Qué verdades! ¡Deberían estar investidas de un valor eterno y divino, valer ya ahora, y sólo valdrían en el futuro! ¡Qué ideas! ¡No tienen el derecho de ejercitar su influencia sobre la vida popular, si el privilegio del pueblo no debe ser abandonado! El pueblo debía sufrir una contradicción que finalmente fue su caída.

La evolución moral de un pueblo sólo puede residir en la aplicación seria de las ideas superiores que se han abierto camino en su conciencia y que él defiende con pasión, y cuando sucede que deba sacrificarse por ellas. El pueblo judío se ha revuelto bajo el aguijón de la evolución, y si se arrebató de pasión —ahora bien, muy a menudo lo hizo y podía hacerlo en alto grado—, sólo fue por su privilegio, y si finalmente se sacrificó como pueblo, sólo

sufrió para afirmar su punto de vista tachado de falso por el resultado de su propia evolución.

Si obra así con las ideas superiores a que la conciencia judía se había elevado, se trata todavía de saber si lo que persiste, lo positivo, la Ley, podía hacer del pueblo un pueblo moral.

La vida legal de los judíos

Luego de los esclarecimientos que nos ha dado la crítica moderna sobre la manera como evolucionan los pueblos y las comunidades religiosas, la formulación exacta de la cuestión es saber si un pueblo que había producido una ley como la ley mosaica podía conocer y poseer una verdadera moralidad.

Las leyes religiosas son la expresión, surgida de los pueblos mismos, de lo que ellos consideran como su verdadera esencia, una expresión que han reflejado en la Historia sagrada (los patriarcas, los profetas y los reyes magos), bajo la forma de la ejecución ideal de su esencia. En sus leyes y en su Historia sagrada los pueblos han develado su naturaleza interna, la han transparentado y expresado, y si esta expresión de su esencia se refleja en ellos, es preciso atribuir las consecuencias de esto, exclusivamente, a su mérito o su culpa.

¿Qué son, por lo tanto, los judíos, según sus declaraciones, que poseemos en su Ley y en su Historia sagrada?

Ante todo, un pueblo sin libertad. No sabían todavía que las leyes se toman de la naturaleza de las circunstancias y pasan por las leyes internas y naturales de esas circunstancias. Por ello no podían todavía explicarse lo que, para ellos, se denominaba ley. Así como se formó entre ellos lo que nosotros sólo podemos designar impropiamente la ley, cuando pensamos en una ley de relaciones laicas, ella pasó a sus ojos por algo extraño, inexplicable,

sencillamente desmesurado, por la voluntad de Jehovah, en suma como una determinación que nada tiene de común con las relaciones para las que ella debe ser Ley. La ley es sencillamente lo arbitrario, y son sus servidores los que deben obedecerla inmediatamente sin saber por qué, en consecuencia, sin estar autorizados a hacer preguntas.

Un espíritu popular que se da leyes de esta manera y mantiene relaciones con ellas, es interiormente oscuro y cerrado. Se desarrolla, pero no sabe cómo, su desarrollo carece de libertad de conciencia, por lo tanto también de contenido humano universal. Se aparta de su reserva para expresar lo que pasa a sus ojos por justo y por verdadero, pero sólo de manera momentánea, para cerrarse inmediatamente contra lo que ha pronunciado. Su obra propia se le aparece entonces como la voluntad y la acción de una potencia extraña: la potencia divina.

De un interior tan estrecho y reservado no pueden provenir verdades universales. Si por casualidad sucede que en el Antiguo Testamento se establezcan preceptos universales: seréis santos pues yo soy santo; esos preceptos, a su vez, no son sino rechazados violentamente, son desgarrados, quebrados, les falta toda evolución interna, todo fundamento, toda cohesión —¿pues por qué, por ejemplo, el Pueblo sería santo si Jehovah lo es?, ¿cuál es el vínculo esencial entre los dos?, ¿por qué justamente este pueblo debería ser santo por serlo Jehovah?—, en suma, esos preceptos generales son ellos mismos arbitrarios.

Por lo tanto, todas las leyes son desde este punto de vista arbitrarias y su contenido es muy contingente. Que, por ejemplo, el aceite sea, en definitiva, el medio de comunicar a una persona el carácter de la santidad, eso no está fundado en la naturaleza del aceite ni en la esencia de la santidad —aquí no reflexionamos sobre el hecho de que la santidad es, a fin de cuentas, la separación arbitraria de los intereses naturales y espirituales del hombre y que, por lo tanto, en tanto que arbitraria, puede escoger también

arbitrariamente los medios por los que expresa su separación: consideramos aquí la santidad como la determinación general tal como el Antiguo Testamento la presupone—; pero que entonces hasta el óleo sagrado deba estar compuesto por tales y cuales ingredientes, que los ingredientes deban justamente escogerse en cantidades definidas, que la vestidura de ciertas personas deba confeccionarse con ciertas telas, que las telas deban ser exactamente de tal o cual color, que los pecados sean expiados con la muerte de animales carentes de razón, que los animales sean justamente aquéllos en casos bien definidos, que de esos animales, en casos particulares, sean justamente ciertas partes las que es preciso quemar, he ahí, por cierto, algo arbitrario.

La ciencia contemporánea comprende esta arbitrariedad del mismo modo como la crítica sabe interpretar los ritos y las ceremonias del culto judío, es decir, ha descubierto su proveniencia, qué sentido y qué relación mantienen las partes aisladas con la idea espiritual del todo. Pero en primer lugar, hay también algunos ritos completamente arbitrarios y de que no puede darse interpretación alguna: además, los usos que pueden interpretarse son siempre una expresión altamente inadecuada de las sensaciones y de las disposiciones humanas íntimas, y su vinculación con lo que es íntimo en el hombre se limita a un acuerdo extremadamente oscuro; pero, en fin, el judío legal no está en modo alguno habilitado para interpretar prescripciones de la ley o saberlas interpretadas.

Su verdadera vida es la realización de ritos incomprendidos y arbitrarios. El carácter arbitrario es para él lo esencial, su esencia misma, y tal o cual corte de vestidos, tal o cual color de éstos, son disposiciones esenciales.

Por lo tanto, no se está autorizado a tratar lo arbitrario y lo contingente como arbitrario y como contingente. No hay aquí finalmente ninguna diferencia entre lo arbitrario y lo necesario. Lo arbitrario es lo verdadero, y lo necesario y lo esencial son lo

fútil y lo indiferente. La construcción de una casa, su reparación, el manejo de los utensilios de cocina, la elección de los alimentos, toda esta arbitrariedad es quitada por completo de la arbitrariedad o de su propia naturaleza y modalidad, y elevada al mundo de la Única Esencia, cuyo único contenido constituye. La curación de las enfermedades no es médica, la elección de los alimentos no es dietética, la purificación de los platos no es una cuestión doméstica; constituye la más alta disposición de la vida, una disposición religiosa.

La misma falta de libertad y la dependencia con relación a lo que en sí es indiferente, el judío la manifiesta en sus representaciones: el alma, el espíritu humano pueden ser alterados por la naturaleza, vueltos impuros, por ejemplo, por ciertos alimentos, por vicisitudes naturales del cuerpo, por los contactos con cadáveres. Si el espíritu teme la naturaleza, si está persuadido de que ella podría contaminarlo, no se ha diferenciado todavía por completo de la naturaleza o, en otras palabras, la naturaleza pasa a sus ojos por inmediatamente espiritual y, sin duda, por poseer una supremacía espiritual.

El judío no ha tenido aptitudes para las artes y las ciencias porque a su espíritu le falta la liberalidad y la extensión necesarias para entablar una relación libre y humana con otros pueblos, y para ocuparse teórica y libremente de la naturaleza y de los intereses humanos. Toda su esencia está desde el comienzo estrechada, contraída y finalmente aprisionada en las cosas más extrañas, más fútiles y más indiferentes: las marmitas, los utensilios de cocina, las vestiduras y las alcuzas. La jerarquía, el orden de las castas, no es más que uno de los modos como el espíritu popular judío se ha estrangulado. Existe jerarquía en todas partes donde el espíritu popular, para existir, no tiene todavía, en todos los miembros del pueblo, fuerza, liberalidad, movilidad o capacidad de desarrollo. En el interior del pueblo, el espíritu popular necesita un pueblo particular para mantener su existencia propia, es

decir, mantener la existencia estrecha y estrangulada que corresponde al grado más bajo de su formación, y en el seno de esta existencia estrecha, elige, o se hace dar por la naturaleza o por el nacimiento, un individuo único en el que sólo gana su verdadera existencia personal —el sumo sacerdote. Sólo él es el verdadero pueblo, el pueblo en el sentido propio.

La esencia superior del judío legal —o más bien de aquel cuya existencia exclusiva, particular y contingente, lo estrangula—, esta esencia superior carece ella misma de principios desde que no prueba a través de la acción que es universal; sólo tiene interés por las cosas pequeñas y se manifiesta en la arbitrariedad. Es la contradicción misma y, para afirmarse, debe hacerse violencia y mostrarse celosa. Su celo no es, por eso, su desarrollo razonable de su importancia universal, sino que asume la forma de una explosión súbita, colérica y vengadora que, en su brusquedad, sólo se muestra luego capaz de extensión teórica cuando se trata de ser fecundo en la fijación de penas físicas. La teoría sólo vale para el código penal.

Esta falta de principios en su esencia es expresada por el pueblo en toda su historia, en su lengua, en todo su carácter. Quiere ser el Todo, lo Único, lo Uno, lo Universal. Pero sólo es único por haber reunido toda su esencia en esta única cima con violencia tan grande que no queda lugar para los intereses generales, que por lo tanto, también, todo lo que existe fuera de esta única cima debe ser negado y desterrado como injusticia, idolatría y pecado.

La arrogancia y la presunción de un pueblo que sólo cree en él y que quiere ser todo, pues es El pueblo, son estimuladas y alimentadas por el hecho de que hay pueblos, pero al mismo tiempo, por ello mismo, resultan turbadas y hechas precarias. El pueblo Único no es lo que debe ser, Uno, único, universal, si hay pueblos. Se confunde a sí mismo cuando hay pueblos felices y poderosos, y para no hacerse enteramente miserable y desesperar

de sí mismo, debe permanecer tanto más enérgicamente fiel a la idea de su carácter único y embriagarse con su convicción de la injusticia de los pueblos —pero éstos ya infieren ese daño al existir como pueblos, es decir, bajo la apariencia de la existencia popular que sólo pertenece al pueblo Uno y verdadero.

La dureza, la grosería, el salvajismo y la crueldad, eran propios de ese pueblo en sus guerras y debían serle propios cuando combatía con pueblos que a sus ojos pasaban por absolutamente injustificados.

Se ha hablado del coraje de los judíos: pero coraje, es decir, calma y seguridad en medio del combate, conciencia de combatir por un fin que se sabe seguro e inviolable para el caso en que, aislado, uno sucumba, o bien para el caso en que el azar decidiera desfavorablemente la suerte de la batalla, ese coraje, sólo lo encontramos entre los griegos y los romanos. Lo que se ha denominado coraje entre los judíos sólo era un impulso salvaje contra una oposición injustificada, una rabia de exterminio, el fuego devorador del espíritu animal, un impulso sin medida ni control a que sucede, en caso de desgracia y de fracaso, una cobardía incontrolada que agita entonces con tanto mayor vigor el pensamiento de las prerrogativas exclusivas del pueblo.

Por lo tanto, ¡en ninguna parte y en ninguna circunstancia, moralidad, tensión moral y verdadera humanidad! —una carencia que se mostrará en toda su desnudez cuando finalmente consideremos la relación del pueblo con su ley.

La primera condición de un apaciguamiento interior y de una consolidación del espíritu popular faltaba, cuando la realidad, la existencia junto a otros pueblos, permanecía fijada en la idea atrasada de que este solo pueblo único debía ser el único pueblo real, y vengaba sus mentiras. Cada día, cada movimiento de la historia aportaba la prueba de que el pueblo estaba infinitamente

lejos de su idea; la existencia nacional del pueblo constituía incluso una constante apostasía de su idea.

Ahora bien, hasta cuando le sucedía sentirse realmente pueblo, cuando experimentaba las pasiones de la existencia popular y se abría a los sentimientos naturales que pertenecen a los pueblos, contradecía entonces efectivamente su idea, según la cual debía ser santo, sustraerse a los sentimientos naturales de los otros pueblos, debía por lo tanto llevar una vida completamente retirada y apartada. Ahora bien, si podía sentirse un pueblo real, un pueblo laico que viviera exclusivamente a expensas de su idea, ese sentimiento de dignidad, porque estaba alejado y desprovisto de toda idea, de toda ley general, debía ser vacío, caótico y sombrío, o bien debía ser una maquinación oscura y embrollada, o bien un combate interior. Los judíos jamás pudieron formar con él una unidad, un todo estatal, un orden interno.

Su Ley es finalmente en ella misma ya la apostasía de ella misma. Si en el momento en que nacía se mostraba al pueblo como una voluntad extraña que se le imponía y se presentaba como tal, se excluye entonces ella misma de la vida popular y la arranca del corazón donde debería residir. En el momento de nacer, ella rechaza al pueblo fuera de ella y éste hace lo mismo por su lado: rechaza la ley. La historia judía se compone solamente de una sucesión de irritación contra la ley, la apostasía sucede a la apostasía; sólo en algunos instantes la ley obtuvo una especie de reconocimiento, es decir, que sólo se veló por que la indignación pudiera recomenzar.

Los judíos son, por lo tanto, en la historia mundial, el único pueblo que jamás pudo ponerse de acuerdo con su ley, y que sólo la ejecutó dejando de ser pueblo, cuando perdió su independencia nacional. Esto sucedió así naturalmente, no cabía esperar otra cosa, si la ley sólo podía mantenerse alienando la existencia nacional; no podía entonces tampoco en modo alguno establecer un contacto razonable con los asuntos nacionales reales, si su ta-

rea consistía más bien en trastrocar todo el conjunto de las relaciones populares.

Es una ley —si todavía puede llamarse ley a esto— que reina en un mundo milagroso. La misma distribución de la propiedad que prescribe y que presupone la ley es imposible y jamás existió entre los judíos; las disposiciones que toma el Pentateuco para mantener esta igualdad son puros postulados y charlatanismos aritméticos; un año jubilar como la ley lo prescribe es imposible, y tal como lo prescribe la ley, jamás fue celebrado. Toda la relación de la vida popular con el santuario tal como lo exige la ley, jamás existió y no sólo es imposible —sólo en el país de las Maravillas pueden todos los hombres de un pueblo abandonar sus casas tres veces por año al mismo tiempo y, mientras celebran las grandes fiestas ante el santuario, dejar las fronteras del país sin defensa sin que ello provoque perjuicios—, sino que la mayor parte de las leyes aquí citadas sólo son sueños y todas fueron establecidas en su forma ideal cuando el santuario cuya permanencia presuponían ya no existía desde hacía tiempo.

Pueblo y Ley eran la pura oposición y debían serlo, sin poder salvar la oposición ni equipararla. La ley era una ironización de las relaciones del pueblo con el mundo, y el pueblo consideraba como su esencia y destinación no ser un pueblo real, es decir, un pueblo junto a otros pueblos. Quería ser el pueblo del milagro; por ello tampoco podía tener sino la ley del milagro, e integrarse en ninguna parte menos que en este mundo y en sus leyes reales y morales.

Si debe permanecer junto a la ley y si el judaísmo quiere mantenerse como tal, el rabinismo es la verdadera forma de la ley y la vida en cautiverio el cumplimiento verdadero de la ley. El pueblo judío no quería ser un pueblo como los otros, un pueblo en sentido verdadero, un pueblo junto a los otros. ¡Y bien!, ha pasado a ser lo que quería ser: un pueblo como ningún otro; ya no es realmente un pueblo junto a otros y, sin embargo, nunca dejó

de ser un pueblo. Ahora se ha convertido realmente en el pueblo del milagro, el pueblo de la ilusión y de la quimera. Justamente así es como la ley se ha cumplido: en el fondo, ella siempre fue la ley de un país de las Maravillas que es absolutamente contrario al mundo real en el que viven sus servidores —la ley de la ilusión, de la quimera y de cálculos de combinaciones fantásticas y sofísticas.

Con esto, la interrogación acerca del punto de vista moral del judaísmo tardío ya encontró su respuesta. Ahora no tenemos más que dar de nuevo esta respuesta exponiéndola brevemente.

El punto de vista moral del judaísmo tardío

La Ley es imposible de ejecutar y es incapaz de proporcionar al pueblo una tensión moral interior.

Como está compuesta por disposiciones arbitrarias y no toma en cuenta la naturaleza de las circunstancias reales en que vive el pueblo, conferirá a éste una tenacidad excepcional y hará posible que se mantenga sin cambios en medio de otros pueblos, pero sólo alcanzará su fin impidiendo al pueblo integrarse con los intereses de otros pueblos o aun adquirir una opinión de lo que conmueve la vida histórica de éstos.

La obediencia a toda la ley, puesto que en los hechos es imposible —como siempre lo fue—, sólo podrá ser teórica: sueño, casuística y sofística. El rigor y la violencia de esta sofística son tanto mayores cuanto que no se aplican a determinaciones de relaciones humanas universales, sino a disposiciones que conciernen a un pueblo particular, pueblo colocado en una situación particular en Tierra Santa, rodeado por pueblos que todavía se encontraban en el estado de naturaleza, en la religión natural, que se asemejaban más a espíritus animales que a espíritus popu-

lares, y se refieren a las relaciones de este pueblo con la santidad legal.

Sólo un pequeño número de disposiciones legales —especialmente las que se relacionan con lo que es exterior, por ejemplo con la observancia de épocas definidas, el tratamiento religioso del cuerpo, la alimentación, aquellas, por lo tanto, que en cualquier circunstancia pueden transferirse del suelo de la Tierra Santa a cualquier otro, y semejantes disposiciones sólo— pueden ser respetadas por los judíos en exilio.

¡Pero no! Eso no es posible. Su respeto se ha convertido en una apariencia inanimada, pues su sentido primero, su oposición a la religión natural, por lo tanto también su relación con ella, han desaparecido hoy. Por ejemplo, el mandato de la pureza y de la conservación de ciertos alimentos sólo tiene sentido en un mundo en que quienes lo respetan, al igual que aquellos con quienes su respeto debe poner en oposición, ven en la naturaleza un enemigo espiritual, el mal y el imperio del pecado. En Europa, ha perdido su sentido primitivo.

Para mantener la apariencia inanimada, es preciso por fin refugiarse en la hipocresía. El día del sábado, por ejemplo, el judío necesita servidores cristianos. Éstos mantienen el fuego en su casa, como si él no fuera responsable de lo que el servidor realiza por orden suya y para su goce.

Pero justamente ahora que su ejercicio está desprovisto de sentido, que se ha convertido en una pura apariencia, las costumbres del judío no hacen más que separarlo fuertemente de los otros pueblos, tanto más cuanto que la seriedad inmensa y falsa que se asemeja a la pura apariencia, debe poner al judío, que ve en esta apariencia su verdadera esencia superior y la existencia de su pueblo, en una contradicción más abrupta todavía, con relación a la seriedad con que los pueblos europeos se aplican a sus

asuntos importantes, de lo que lo había puesto el ejercicio anterior de esas costumbres con relación a las hordas de Canaán.

Ahora que reside entre los pueblos, la fuerza de exclusividad del judío no sólo ha tenido ocasión de preservarse. Ha alcanzado su grado más alto. Siempre es el miembro del pueblo elegido en cuyo nombre el mundo da vueltas, el sol sale y se pone, hasta que sobrevenga su tiempo, el tiempo que lo llevará a la soberanía. La vida actual en cautiverio no es más que un tiempo de pruebas que expirará cuando advenga el Mesías.

Los que quieren la inmediata emancipación de los judíos, por ejemplo Mirabeau, dijeron que la espera del Mesías impediría tan poco a los judíos ser buenos ciudadanos como lo había hecho, en el caso de los primeros cristianos, la espera del porvenir de Cristo. Pero habrían debido, en primer lugar, probar que los primeros cristianos, pese a sus esperanzas, eran reales ciudadanos de este mundo, que por el contrario, su espera del Señor no los volvía indiferentes a los asuntos del imperio romano —pero en los hechos no eran indiferentes a ellos, en la medida en que observaban todo movimiento para saber si era un signo anunciador del juicio que debía poner fin al reino de este mundo—; esos defensores de la emancipación deberían por lo tanto proporcionar la prueba absolutamente imposible de proporcionar, de que una comunidad que ve sólo en el futuro y en el cielo el tesoro caro a su corazón, puede aportar a los negocios del Estado y a la historia de este mundo una participación sincera y cordial. ¿Pero el corazón puede estar sometido a dos amos? ¿Puede estar a la vez sobre la tierra y en el cielo? Si está en el cielo, sólo encuentra sobre la tierra el envoltorio sin corazón e inanimado del cuerpo.

Los judíos como tales no pueden amalgamarse con los pueblos y confundir su suerte con la suerte de éstos. Como judíos, deben esperar un futuro particular, impartido a ellos solos, el pueblo definido, que les asegura la dominación del mundo. En tanto que judíos, sólo creen en su pueblo, esta fe es la única de que sean ca-

paces y a la que estén obligados; para los otros pueblos sólo reservan la incredulidad, y esta incredulidad les es necesaria e impuesta para que no se extinga la fe en su privilegio. Su fe en ellos solos debe alimentarse continuamente de la incredulidad con que consideran a los otros pueblos.

De acuerdo con la manera como hemos considerado la cosa —pero solamente la hemos considerado como lo ha hecho toda la historia hasta el presente y como debía serlo según la naturaleza de la cosa— la causa de los judíos parece casi desesperada.

La solución no parecerá más cómoda si esbozamos ahora la posición del cristianismo con relación al judaísmo y si aportamos la demostración del precepto de que el judaísmo ha sido afectado, de parte del cristianismo y del Estado cristiano, por sus consecuencias propias, pero consecuencias realmente ejecutadas.

Pero si existe una solución, ciertamente sólo se la podrá hallar allí donde la dificultad ha llegado al máximo.

III
LA POSICIÓN DEL CRISTIANISMO CON RELACIÓN AL JUDAÍSMO

En todo tiempo, la doctrina ortodoxa ha sido que el judaísmo era la preparación del cristianismo y que éste era la realización de aquél. Por esto se hallará, en el orden que decíamos, que el cristianismo es el judaísmo acabado y que éste es el cristianismo imperfecto e inacabado.

El judaísmo se había fijado a sí mismo como objetivo la venida del Mesías, la cesación del rito sacrificatorio y el ennoblecimien-

to de su ley en ley interna de la moralidad y de la convicción personal. Pero no tuvo el coraje de alcanzar ese objetivo.

La comunidad cristiana —presuponemos la exactitud de las demostraciones de la crítica moderna— nació con la declaración, hecha por el judaísmo, de que había terminado su carrera y alcanzado su límite. He aquí que el judaísmo se dice a sí mismo: ¡basta!, he alcanzado el fin. Soy lo que debía pasar a ser, tengo lo que debía poseer. La comunidad, el judaísmo que arrojó ese dardo prodigioso, queda, pues, eliminada y se ha separado del judaísmo que quería seguir siendo lo que era desde siempre, que, en consecuencia, no quería alcanzar su objetivo y su fin.

Pero si el cristianismo es el judaísmo acabado, no es por lo tanto suficiente que declare que el objetivo se ha alcanzado, que el Mesías ha llegado, sino que es preciso también que ejecute la copia de ese desarrollo infinito en que el judaísmo ve su esencia y su destinación. Al mismo tiempo, es preciso que declare que el objetivo no se alcanzó aún, que a la llegada del Mesías hay que esperarla todavía, ella se ha convertido ahora en su segundo advenimiento, su retomo. El Mesías ha advenido, por cierto, pero su verdadera revelación, esa revelación en la que se manifestará en su verdadera magnificencia y en que entrará en su reino universal, está todavía por venir. La comunidad no se ha convertido todavía en lo que debía ser, no posee todavía lo que debía poseer —debe, como el judaísmo, esperarlo todo del futuro.

El judaísmo es una incredulidad que se dirige contra todos los pueblos y las relaciones populares, es por lo tanto inconsecuente si es todavía fe en ese pueblo único e intenta apoyarse en relaciones populares.

El cristianismo sobrepasa esta inconsecuencia. Vuelve universal la incredulidad en los pueblos, tampoco exceptúa al pueblo único de su incredulidad, y dirige su revolución contra todas las relaciones estatales y populares. En nombre del Evangelio hay

que abandonar: «Casa, hermanos y hermanas, padres, mujer e hijos», para volver a ganar todo centuplicado. Pero la patria, los padres, los hermanos y las hermanas, la mujer y los hijos a que se gana centuplicados, ya no son una patria terrestre real, no son los hermanos y hermanas reales, los padres reales, los hijos reales, la esposa que se gana centuplicada ya no es la esposa real, sino que lo que se ha ganado centuplicada no es más que la apariencia de lo que se ha perdido y abandonado: su reflejo celeste. El cristianismo ha hecho lo que el judaísmo sólo hizo imperfectamente y sin lógica; ha expulsado al hombre de su casa, de su condición laica, y de sus relaciones, al igual que de su relación con el Estado y el pueblo, para devolverle todo lo que ha perdido en nombre del Evangelio bajo una forma maravillosa: una patria maravillosa, una casa maravillosa, un padre maravilloso, una maravillosa madre, maravillosos hijos, hermanos y hermanas maravillosos, una esposa maravillosa.

El cristianismo se impuso cuando los pueblos perdieron la fe en sí mismos y desesperaron de su vida política. Es la expresión religiosa de esta incredulidad que los pueblos se opusieron entre sí, y es la descomposición de las relaciones política y cívica en su reflejo maravilloso.

El pueblo judío era el pueblo que, en definitiva, no era un pueblo, el pueblo de la quimera, e inconsecuente también en esto: que quería existir como pueblo real. El cristianismo sobrepasa esta inconsecuencia, este falso reflejo de la existencia popular, y crea el pueblo prodigioso, el pueblo santo, el pueblo del «sacerdocio real».

El cristianismo sobrepasó las barreras entre los pueblos y fundó la comunidad universal, pero consumó al judaísmo igualmente bajo el aspecto de la perfección y de la generalización del particularismo y del exclusivismo. El judaísmo no hizo más que excluir a los otros pueblos del pueblo único: la comunidad cristiana, por el contrario, excluye todo carácter popular, toda particu-

laridad nacional, y dirige su celo contra todo pueblo que quisiera creer en sí mismo y darse leyes para su fe en sí mismo y dentro de su confianza en su justificación. Finalmente, excluye a todo el que se atenga a sí mismo, a los derechos que posee en tanto que hombre, por lo tanto a los derechos de la humanidad. No quiere poseer al hombre real sino al hombre expulsado de su verdadera humanidad, al hombre de nuevo en el mundo, al hombre maravilloso.

Según la fe judía, el hombre no puede escapar a lo inevitable: mancillarse de diversas maneras. La naturaleza en que vive le tiende una trampa, es su enemiga y lo invita a pecados de que debe liberarse mediante abluciones sagradas.

El cristianismo toma en serio el carácter inevitable de la mácula y a la naturaleza impura en que el hombre vive la erige en naturaleza universal, en una palabra, en naturaleza del hombre. El hombre es por naturaleza impuro; necesita, por lo tanto, una ablución que no le quite tachas aisladas sino la impureza en general. Por ello se ha instituido el bautismo.

El judaísmo distingue entre los alimentos particularmente puros y los alimentos particularmente impuros, y considera al mismo tiempo que todos poseen un solo y mismo origen. Por ello el cristianismo autoriza todos los alimentos tal como los produce la naturaleza, pero esto únicamente hace posible consumar la distinción entre alimentos puros e impuros: al alimento natural y cotidiano opone el alimento único, el verdadero, el propio, el alimento verdaderamente alimenticio, el alimento santo y maravilloso que se ofrece en el momento de la comunión.

Son sus leyes de higiene y de alimentación las que aíslan al judío de los otros pueblos; el bautismo y la comunión aíslan al cristiano de todos los otros hombres. Maravillosa purificación: todos los otros viven en la impureza que, de acuerdo con la fe, es

inherente a la naturaleza humana. Para él, el hombre es impuro en cuanto tal.

El pueblo judío no pudo producir una ley estatal y popular real y no era más que una reunión de átomos. Este aislamiento está fundado en la esencia del judaísmo, debía por lo tanto consumarse en el cristianismo y pasó a ser deber y suprema destinación del fiel. Es preciso que el fiel mismo forme un asunto privado y haga de éste el más elevado de sus negocios. Sólo debe velar por sí mismo, por su alma y su felicidad, y debe tenerla en tan alta estima que, en caso de necesidad, todo lo que comúnmente vale entre los hombres y es considerado como lo que hay para ellos de más elevado, tiene el deber de sacrificarlo a ella.

En una constante hipocondría, el judío debe velar por que no lo mancille un azar cualquiera, y preguntarse si no está quizá verdaderamente mancillado.

El cristiano vive en una naturaleza que es, en definitiva, impura —en la naturaleza humana corrompida por el pecado—; tiene todavía más razones para meditar y ser hipocondríaco. Su sola preocupación y su pregunta sólo debe ser la de saber si es puro o impuro, elegido o rechazado. No tiene otra pregunta que hacerse, ni otra preocupación.

En nombre de este aislamiento hipocondríaco, el pueblo maravilloso y santo de la comunidad de los elegidos es todavía menos un pueblo real que el pueblo judío. No es él mismo un pueblo, tampoco es un pueblo por sí mismo, no es un pueblo de extremo a extremo, no es en modo alguno un pueblo; en sí mismo, en el fondo no es nada. Sólo está realmente presente en su sumo sacerdote, en la cabeza que piensa por él, decide y concluye en todos los negocios: en el Mesías.

Si el pueblo como tal no es nada y si todo se produce en el sumo sacerdote y sucede a través de él, las disposiciones morales universales constituidas en este pueblo prodigioso no derivan su

valor del hecho de que el pueblo les ha prestado su adhesión popular y ve en ellas su voluntad, como tampoco del hecho de que sean verdaderas en sí mismas y que sea preciso que rijan en su propio nombre, sino que únicamente rigen porque son prescritas y reveladas por Aquél, único que piensa y decide para el todo. Así dejan de ser morales y constituyen, por el contrario, la cúspide a que sólo la naturaleza positiva del judaísmo pudo alzarse.

En el judaísmo, el arte y la ciencia eran imposibles: en su consecuencia todavía más, pues en ella, todo lo que en el judaísmo mismo volvía imposible el libre comercio con el mundo y sus leyes universales, se encuentra consumado y llevado a su extremo. El arte y la ciencia sólo son posibles cuando el cuidado de la necesidad personal no es el único que acapara al hombre. Pero en la comunidad, el hombre nunca debe ponerse a pensar que puede deshacerse del cuidado de sus necesidades, jamás se liberará completa y absolutamente de la multitud de sus necesidades, del vacío y de la nada en sí mismo, por lo tanto del cuidado de sí mismo: el arte y la ciencia, que lo elevarían de un golpe por encima de su nada y pondrían término a su cuidado egoísta e hipocondríaco de sí mismo, son a causa de esto imposibles, o bien están estrictamente interdictos.

En suma, si la nueva ley es el judaísmo consumado y el cumplimiento de la antigua, es también el cumplimiento de la contradicción en que ésta se hallaba con relación al mundo y a sus verdaderas relaciones.

Además: si la antigua ley era la contradicción consigo misma y si su consecuencia consistía en retirar sus consecuencias y en negarlas, reconduciéndola entonces a sus inconsecuencias, esta contradicción alcanzará su punto culminante en la nueva ley. Las consecuencias a que debían conducir su generalidad y su universalidad, ella las sobrepasará y deberá sobrepasarlas tanto más cuanto que su generalidad no es en el fondo más que la exclusividad consumada.

La exacta aplicación de la antigua ley, es la casuística. Veamos ahora en qué consiste la aplicación de la nueva. La cuestión judía nos proporciona la mejor ocasión para hacerlo.

Habremos asegurado nuestra imparcialidad a los ojos de todos haciendo hablar a un hombre en nuestro lugar. Debemos acordarle el mérito de haber explicado exactamente la ley del Evangelio.

Fränkel el prosélito dice en su escrito *La imposibilidad de la emancipación de los judíos en el Estado cristiano* (1842): «El cristianismo no combate en modo alguno la emancipación laica del judío en tanto que judío; por el contrario, el cristianismo predica y enseña el amor al prójimo y a las miserias humanas. Que un judío gane su pan como empleado, profesor, mercader o mendigo, es algo que en verdad reside profundamente por debajo de su sublimidad».

Pero en primer lugar, interesa enormemente saber cuál es la naturaleza de esta sublimidad, si es la sublimidad que sólo se prueba en el rechazo de algo o la otra que, por ejemplo, prueba el hombre al conservarse en los diferentes modos de su existencia como un hombre libre y consciente de su dignidad o si reconoce como hombre al hombre que se encuentra en esas situaciones diferentes. El cristianismo debería reconocer este último tipo de sublimidad como verdadero puesto que, como lo señala Fränkel, no se opone al judío en tanto que hombre y predica, a fin de cuentas, el amor al prójimo.

¿Pero aplica también sus máximas? ¿Obra según lo que predica? ¿Reconoce al hombre en las diferencias contingentes en que lo encuentra realmente? Si diferencia al hombre de la determinación contingente en que vive, ¿lo pone realmente como tal por encima de su manera de ser contingente?

¿O bien hace expiar al hombre su determinación contingente? ¿No retira su amor al hombre a causa de las diferencias contin-

gentes en las que vive? ¿O bien olvida al hombre más allá del judío, del turco, del pagano?

Fränkel nos da la verdadera respuesta: «El cristianismo no discute la emancipación laica del judío en tanto que hombre, pero combate la emancipación del hombre si, en tanto que judío, quiere hacer válida la verdad de su religión fuera del Cristo». Es decir, que diferencia al hombre del judío, a lo abstracto de lo concreto, en la realidad; allí donde debería probar que toma el amor en serio, lo retira. El hombre expía las faltas del judío. O más bien el hombre en modo alguno está todavía realmente allí, no es todavía reconocido. Sólo el judío está allí y no puede exigir, no puede mantener lo que se acordaría al hombre si realmente existiera. Pero todavía no ha llegado a eso. El judío todavía no pasa por un hombre, así como tampoco por judío y hombre, sino por judío absolutamente, es decir, por otra esencia que la del cristiano, por una esencia con la que el cristiano como tal no tendrá derecho a entrar en comunidad.

¿Pero por qué el amor también debe negarse y el hombre retirarse tras el judío? «Porque como consecuencia de la doctrina de Cristo —responde Fränkel— no existe salvación alguna para el hombre fuera de Cristo». Porque el cristianismo posee esa salvación, debe considerar a todos los otros que no la poseen como seres extraños. El amor que en tanto que cristiano acordó a los otros, debe recuperarlo en tanto que cristiano. Debe hacerlo, pues, señala Fränkel, «el egoísmo del mundo debe ceder y cederá finalmente ante los esfuerzos cristianos en favor de la Unidad» (es decir, ante el egoísmo santo y el único fundado en derecho).

«Pero ahora —prosigue Fränkel— las ideas liberales de la época (de que participa la idea de la emancipación) son idénticas al egoísmo del mundo y poseen un terreno común fuera del Cristo, contra el que el cristianismo predica un amor que sólo arraiga en el Cristo y crea su alimento maravilloso a partir de esta fuente eterna del derecho, de la verdad y de la igualdad». Este amor ma-

ravillosamente alimentado, por lo tanto él mismo maravilloso, no se funda en la naturaleza de las condiciones de la vida humana, no extrae su atractivo y su alimento del contenido de esas condiciones y de las implicaciones a que dan origen; al instinto de igualdad, no lo extrae de esa compasión vivaz con todo lo que es humano *(homo sum, nihil humani a me alienum puto)*, sino que es fuera de la humanidad real de donde extrae su alimento, puesto que es suprahumano, no es amor humano, es sobrenatural y la igualdad a que tiende es una maravillosa igualdad que sólo puede formalizarse con desigualdades de este mundo, pero no puede realmente sobrepasarlas, es decir, no puede reconocer al hombre que vive en esas diferencias.

Los judíos se consideran como un pueblo particular; pero el cristianismo, observa por el contrario Fränkel con mucha justicia, «no conoce otra nacionalidad que la que arraiga en Jesucristo». Las nacionalidades reales tienen de común echar sus raíces en las disposiciones naturales de la humanidad y desarrollarse en la historia. Si algunos pueblos se excluyen y se combaten, lo hacen porque sus intereses han entrado en conflicto. Concluyen la paz cuando reconocen mutuamente sus intereses; se unen para empresas comunes cuando los reúne una idea superior que, justamente, necesita de esta reunión de disposiciones naturales para llegar a su cumplimiento; en el Estado real y en la historia de los Estados, el judío como tal debe siempre permanecer como un elemento extranjero, no porque tenga una nacionalidad particular, sino porque su nacionalidad es quimérica, no real, por lo tanto incapaz también de fraternizar con nacionalidades reales o de fundirse con ellas. Desde el punto de vista cristiano se considera la cosa de muy otro modo; allí todas las nacionalidades reales pasan por nulas y no acaecidas, por simples quimeras, y la nacionalidad judía precisamente por una quimera particular, que tiene tan poco valor como cualquier otra nacionalidad, desde que ella, como todas las otras, tiene otra raíz que la única nacio-

nalidad que conoce el cristianismo y que tiene su única y sola raíz en Cristo. «El cristianismo no quiere nacionalidades reales, tampoco quiere esta quimera definida de nacionalidad con que los judíos se glorifican; sólo quiere una, una nacionalidad maravillosa: aquella en la que palidece toda nacionalidad real y toda otra nacionalidad quimérica».

«Los judíos se remiten a su moralidad, a los progresos de la cultura y de la civilización», pero Fränkel les observa «que el cristianismo pone el amor cristiano por encima de todo saber». Esto puede, entonces, volver facilísima la cuestión. No hay necesidad de examinar si la moralidad de que se vanaglorian los judíos es verdaderamente la moralidad, especialmente la que vuelve capaz de la vida estatal. Por el contrario, resulta necesario poner desde el principio al amor en conflicto con la cultura, para atribuirle finalmente la victoria.

«Los judíos pretenden creer en Dios». Con harta frecuencia se ha expresado la opinión de que la fe en un mismo y único Dios debería reunir a los judíos y los cristianos, pero Fränkel objeta muy justamente que «el cristianismo declara a todo espíritu que no reconozca que Jesucristo se hizo carne, espíritu del Anticristo». El dios de los cristianos es un dios distinto del dios de los judíos: los judíos niegan el dios de los cristianos y éstos no tienen el derecho de confesar una comunidad con quienes niegan su esencia suprema.

«Los judíos —prosigue Fränkel— son benévolos y reconocidos hacia quienes tienen otra fe, pero Cristo dice: el que no está conmigo está contra mí», es decir, que el amor cristiano es y sigue siendo exclusivo, incorruptible, inmutable, inexorable.

Por ello, no les vale absolutamente de nada a los judíos acercarse a las costumbres y creencias de los cristianos, a sus opiniones políticas, a la literatura profana, ponerse de acuerdo con los cristianos acerca del arte y la ciencia, mantenerse en recíprocas

relaciones comerciales con ellos, hasta en un servicio militar común. Todo esto no los ayuda en nada, pues «todas esas cualidades, todos esos esfuerzos, esos atributos —subraya Fränkel— son solamente de este mundo, y aunque el mundo les preste atención y deba también prestarles atención», el apóstol Pablo nos indica, sin embargo, el crédito que debe prestarse a todo eso cuando en la Epístola a los Romanos, XII, 2 «nos pone muy seriamente en guardia contra el hecho de conformarse con el mundo presente».

La única relación exacta en que judíos y cristianos pueden mantenerse, los unos con relación a los otros, es, en consecuencia, la de la mutua exclusión. Anteriormente los judíos se comportaron de manera exclusiva: esto que han hecho a los pueblos, los cristianos se lo devuelven plenamente. En la conducta de los cristianos, son afectados por su propia exclusividad, que los cristianos han heredado de ellos y no han hecho más que llevar a su perfección.

El Estado cristiano no puede poner a los judíos y los cristianos en ninguna otra relación que la que les es impartida por su esencia religiosa y su confesión.

No quedará ninguna duda de nuestra imparcialidad cuando hayamos hecho definir por un judío la manera como es preciso colocar a su pueblo dentro del Estado cristiano.

«El Estado no gana con la supresión de nuestros caracteres propios —dice otro Fränkel que habla en nombre de los judíos (la ordenanza acerca del culto de los judíos en Prusia, de 1842) —, sino que gana con el mantenimiento de éstos, porque quien obedece a su religión tampoco puede sustraerse a sus superiores, porque quien reconoce la santidad de su fe tampoco la preservará de los derechos del hombre y de los derechos de la humanidad. La religión es lo que comprende todo, lo que se extiende a lo universal, la totalidad; y quien la acepta en él y la preserva fiel-

mente, debe asimismo tener en alta estima lo parcial, lo individual y la moralidad».

La moralidad, la ética, el comercio de los hombres con los hombres, lo humano en definitiva, los derechos del hombre, la ley de humanidad —¿todo esto no es por lo tanto más que individual, individual parcial, una particularidad? ¿El hombre no es más que algo parcial, lo religioso algo general? ¡Pero para qué hablar entonces! Mientras lo religioso expresa lo que es su verdadera esencia, expresa igualmente que lo humano, la humanidad, ya no es su esencia, sino que no es más que algo parcial, debe retirarse ante lo esencial que él proclama o debe negarse completamente en caso de conflictos.

¡Bien! El judío quiere saber mantenida su religión, ella es su ser, su totalidad; quiere hacer que el reconocimiento de los derechos del hombre dependa del reconocimiento y el mantenimiento de la religión. ¡Y bien! El Estado cristiano hace lo que él mismo quiere y obra en el sentido de sus palabras: se preparará, por lo tanto, él mismo su destino dentro del Estado cristiano; aquí entonces, como en todas partes, será castigado por sus propias consecuencias, y por ello, tampoco podrá quejarse.

IV
LA POSICIÓN DE LOS JUDÍOS EN EL ESTADO CRISTIANO

El Estado cristiano hace lo que el judío quiere poseer, lo que el propio judío intentó durante el tiempo en que existió su teocracia: declara a la religión esencia y fundamento del Estado, pe-

ro solamente de manera que el Estado cristiano declare la consecuencia del judaísmo como su esencia.

El Estado cristiano evangeliza o, como dice el prosélito Fränkel, «en el Estado cristiano, la evangelización es considerada y ejercitada como un mandato divino —agregamos: el primero». Ahora bien, si el Evangelio es el cumplimiento de la Ley, el Estado cristiano es también la ejecución acabada de lo que la teocracia legal consideraba como su ideal: no se desdeña una jota de la ley en su constitución, o incluso, no se pierde ninguna.

Recientemente, para probar la imposibilidad o la inexistencia de un Estado cristiano, se ha puesto varias veces el acento sobre esas declaraciones del Evangelio que no solamente el Estado actual no sigue, sino que tampoco puede seguir si no quiere disolverse completamente como Estado.

Pero la cuestión no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué reclaman, pues, esos preceptos del Evangelio? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, que uno se aparte del Estado, la supresión de las relaciones laicas. Bien. El Estado cristiano reclama y proporciona todo eso. Se ha apropiado del espíritu del Evangelio, y si no lo devuelve en las letras mismas del Evangelio, eso sólo se debe a que expresa este espíritu en las formas del Estado, es decir, en formas que están, sí, tomadas de la existencia del Estado y de este mundo, pero que, en el renacimiento religioso que deben conocer, se ven rebajadas a la apariencia. Esto es apartarse del Estado, el que se sirve de las formas del Estado para ejecutarlas.

El pueblo entregado al mundo tiene el derecho de mantenerse alejado de todas las relaciones reales del pueblo, ciertamente, y de volverse un no-pueblo. Ya no tiene voluntad propia, no se basta a sí mismo; para sí mismo, debe más bien no ser nada. Es el «pueblo de la propiedad», pero propiedad de otro. Su verdadera existencia sólo está en la extremidad y en la cabeza a que está so-

metido, pero ella, originariamente y por su naturaleza, le es ajena, es decir, dada por Dios, y le ha sobrevenido sin aporte propio. Sus leyes no son obra suya, sino revelaciones positivas a que debe obedecer inmediatamente y sin estar autorizado a dirigirles críticas. La potencia y la violencia que son el pueblo en sentido propio, al menos el Todo, han menester de una tropa de mediadores que los representen en todo lugar y en todas las extremidades para el no-pueblo, es decir, para los menores. Este estado de mediador es una prerrogativa, un privilegio, que es dado, sea por la naturaleza, o bien por el nacimiento, o que está ligado a la producción de ciertas condiciones, que no tienen la menor necesidad de poseer un parentesco interior o una relación con el oficio de mediador. Puesto que, en fin, la masa del pueblo impropio no es precisamente más que la masa que carece de derechos universales y del derecho de poseer una conciencia universal, ella se fragmenta en una multitud de círculos particulares constituidos y definidos por el azar, que se diferencian por sus intereses, sus pasiones y sus prejuicios particulares, y que, como privilegio, reciben el permiso de excluirse mutuamente unos a otros para atender sus intereses particulares —pero, entre esta masa, sólo hay esos intereses particulares. No tienen negocios comunes, no pueden ni deben tenerlos: pero a fin de que ni siquiera alienten la idea de tener un negocio común, se les ha procurado, en la preocupación de sus negocios particulares, una autonomía y una autoridad privada, de modo tal que ningún círculo reciba derechos que pudieran conferirle un poder cualquiera sobre los otros.

Por ello Hermes tenía perfecta razón cuando afirmaba, en la *Kolnische Zeitung*, que el Estado cristiano no podía edificarse según preceptos universales, sino que «sus instituciones deberían tomar en cuenta pasiones y privilegios».

Cuando, por el contrario, Philippson observaba, en la *Rheinische Zeitung*, que «porque los hombres rebosan de pasiones y de

prejuicios, era menester que la ley fuera superior a ellos», tenía razón en la medida en que se trata de la concepción de la ley, pero erraba si las leyes no se constituyen sin fundamento, sino que corresponden a las relaciones reales, son la esencia y las leyes de la permanencia cuando se considera al mundo real. La ley no hace más que expresar lo que interesa en realidad para la esencia. Si, ahora, es el prejuicio el que goza del honor de valer para la esencia, la ley no puede ser otra cosa que la sanción y la legitimación del prejuicio. Y el judío se considera como algo particular en comparación con los cristianos: por ello la ley lo tratará igualmente como algo particular. El judío tiene el prejuicio de que ciertos alimentos y ciertos contactos manchan. Mantenerse puro de esas manchas, he ahí lo que considera su esencia, por lo tanto su esencia lo separa también del no judío; ¿entonces la ley no debe tomar en cuenta la esencia del judío, no debe ser la expresión de esta esencia, el cumplimiento del prejuicio del judío, es decir, separarlo de los otros? Por cierto que ella no hace otra cosa que lo que él quiere. A los ojos del judío, la esencia universal del hombre no pasa todavía por superior a su esencia particular — ¿tiene entonces la ley el derecho de imponerle otra esencia que la que él quiere poseer?

Philippson afirma que «la religión no es más que el manto de la hipocresía, el pretexto de la opresión de los hombres, el yugo de la conciencia». Acaso considera, por ejemplo, las leyes alimentarias e higiénicas del Antiguo Testamento como pretexto para separarse de los otros en nombre de otros fines. Lo admite tan poco que nos complaceremos en afirmar un absurdo semejante, tan poco, debería decirse, como el Estado cristiano utiliza la religión como pretexto de la opresión. No, el judío se separa porque no considera la esencia del hombre superior a su esencia particular, porque no estima, en definitiva, que la esencia del hombre es su esencia: por esto, igualmente, el Estado no conoce otra cosa que la exclusividad de la violencia, el orden clerical jerárquico y

corporativo, porque él y sus súbditos no conocen más que la autoridad y la corporación como su esencia.

Como Hermes, nuestro —el nuestro— Fränkel ha explicado totalmente bien la esencia del Estado cristiano al decir: no hay ninguna duda de que (¡ciertamente, no la hay!) el gobierno tiene el derecho de acordar ciertas prerrogativas (que, con todo derecho, se consideran por lo tanto prerrogativas), privilegios y cargos, y someterlos a ciertas condiciones, por ejemplo al juramento en la verdad de Cristo del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Que no afirme por el contrario que la celebración de «ciertas ceremonias eclesiásticas no impone regla al Estado ni la menor restricción a la habilidad de sus súbditos». Si lo que, según su naturaleza, es un derecho universal y un deber para lo universal, que en cuanto tal debería ser distribuido y recuperado, es considerado, por el contrario, privilegio y prerrogativa, acordados y poseídos, la condición bajo la que se los acuerda y pone en posesión puede ser cualquier condición voluntaria y arbitraria, y tiene tan poca necesidad de tener una relación interna con la esencia habitual de lo que es acordado, como esas ceremonias que el vasallo debía celebrar en la Edad Media para la investidura en ocasiones particulares. Esas condiciones deben residir incluso arbitrariamente fuera del dominio de la Causa, a fin de que el otorgamiento del privilegio sea definido y reconocido como una gracia pura.

El más general, por lo tanto también el más exclusivo de los privilegios, es la fe. La fe —ella misma quiere que se la considere así, y tiene derecho a ello, pues no es acto libre, sino expresión y consecuencia del sufrimiento—; a la fe, el hombre no se la da a sí mismo, el hombre no se desarrolla a través de la razón, no puede, por lo tanto, disponer arbitrariamente de su fe y definirla como quiere; ella, antes bien, es un presente de la gracia, que la otorga según su deseo y, en el estado de gracia, elige a quien quiere. El cristiano, en consecuencia, debe reconocer absoluta-

mente su privilegio, considerarlo como la regla de conducta de su vida y regir según él su comercio, su comportamiento, el amor y la caridad. «Dejadnos hacer el bien —dice el santo apóstol, y Fränkel invoca con justo derecho estas palabras—; dejadnos hacer el bien a todos, pero con preferencia a nuestros correligionarios».

Al igual que el maravilloso pueblo de los creyentes, el pueblo de Israel se vanagloria de un privilegio particular. Un privilegio enfrenta, pues, al otro: uno excluye al otro.

El Estado cristiano está obligado a considerar los privilegios, a salvaguardarlos, a mantenerlos y a apoyar su edificio sobre ellos; el judío considera su esencia como un privilegio: una única situación posible dentro del Estado cristiano, por lo tanto, sólo puede ser una situación privilegiada, su existencia sólo puede ser la de una corporación particular.

V
CONCLUSIÓN

El deseo de los judíos de emanciparse, y el apoyo que ha encontrado ese mismo deseo entre los cristianos, son un signo de que, por ambos lados, la barrera que los separaba a ambos hasta aquí comienza a ser franqueada. El judío ortodoxo no debería en modo alguno tener el derecho de reclamar la emancipación porque su verdadera posesión y su verdadero empleo debería conducirlo a un estado y una situación en que ya no podría observar su Ley. Si el cristiano habla en favor de la emancipación de los judíos, puede suceder, sea esto para él claro o no, que el hombre haya conservado la supremacía sobre el cristiano. Que, por fin,

Estados aislados —en el curso de guerras revolucionarias— hayan hecho a los judíos importantes concesiones, y hayan llegado hasta acordarles casi por entero el derecho de ciudadano o, al menos, prometérselo, esto sólo era posible porque en las tormentas de esta época la forma del Estado cristiano ya no era fija y por ello, al menos en parte, fue preciso sacrificar los privilegios.

No fue así en la época de la restauración: las atribuciones prometidas fueron retiradas, las ya otorgadas limitadas, los privilegios restablecidos y a los judíos, hasta se los persiguió de nuevo. Pero no fueron los únicos en sufrir: todo el mundo sufrió en esta época: la razón, el sagrado entendimiento humano, los derechos universales del hombre.

Esto debía ser así y esta época debía convertirse en una época universal de sufrimiento, porque anteriormente se había cometido el error de considerar posible la emancipación si los privilegios de las barreras mantenidas se reconocían en la emancipación misma. Por ello se habían hecho concesiones al judío en tanto que judío, se lo dejó, por lo tanto, también después como judío, es decir, como un ser que debe excluir a todos los otros, persistir y volverse a sí mismo imposible la verdadera emancipación. Todo sufrió por este error, pues a todos les faltaba todavía el coraje de ser hombres. Si los privilegios aislados eran sacrificados en esta época, había permanecido por cierto el privilegio, el privilegio original, el privilegio celeste, sobrenatural, otorgado por Dios, que siempre debe producir todos los otros a partir de sí.

La emancipación, por lo tanto, tampoco puede estar ligada a la condición de que se hagan cristianos —una condición que solamente los privilegiaría de otra manera de como lo eran hasta ahora. Un privilegio meramente se cambiaría contra otro. El privilegio permanecería, aun si valiera para algunos— y hasta, por otra parte, para todos, todos los hombres.

Por ello hasta aquí se consideró falsamente la cuestión de la emancipación en todos sus sentidos, hasta en los puntos particulares que han sido evocados, al tratarlos sólo unilateralmente, en tanto que cuestión judía. Naturalmente, de este modo, no se la podrá resolver teóricamente, ni jamás prácticamente.

Quien no es libre él mismo, tampoco puede elevar a los otros a la libertad. El servidor no puede emancipar. Un menor no puede levantar la tutela de otro y un privilegio puede muy bien limitar a otro, es decir, reconocerlo a través de la limitación justamente como privilegio y volverlo conocido, pero jamás podrá poner en el lugar del privilegio el derecho humano en general si no se sobrepasa a sí mismo.

La cuestión de la emancipación es una cuestión general, la cuestión de nuestro tiempo, en suma. No solamente los judíos, sino también nosotros queremos ser emancipados. Sólo porque nadie era libre y porque la tutela y el privilegio reinaron hasta aquí, no podían los judíos ser libres. Todos nos hemos excluido por nuestra limitación; todo estaba limitado, y los cuarteles de policía en que nos hemos matriculado se asemejan necesariamente al *ghetto*.

No sólo los judíos, sino tampoco nosotros queremos contentamos más con la quimera; también nosotros queremos convertimos en un Pueblo verdadero, en pueblos verdaderos.

Si los judíos quieren pasar a ser un pueblo verdadero —pero no pueden hacerlo a causa de su nacionalidad quimérica, sólo pueden hacerlo en las naciones aptas para la historia y en las naciones históricas de nuestra época—, deben abandonar la prerrogativa quimérica que, mientras la conserven, los separará siempre de los pueblos y los volverá ajenos a la historia. Deben sacrificar su falta de fe hacia los pueblos y su fe exclusiva en su nacionalidad apátrida antes de ponerse de algún modo en condiciones de

tomar parte en los verdaderos negocios del pueblo y del Estado, sinceramente y sin reservas secretas.

Pero debemos abandonar la falta de fe en el mundo, en la justificación del hombre, por lo tanto la fe exclusiva, en el monopolio y en la minoridad, antes de poder pensar en ser verdaderos pueblos y, en el seno de la vida popular, ser verdaderos hombres y permanecer como tales.

Es imposible que los hechos de la nueva crítica (contemporánea) y el grito general en favor de la emancipación y la liberación de la tutela, aun en el futuro más próximo, estén destinados a quedar sin efecto. Que ese éxito sea grande y esté próximo para ellos, eso depende de acontecimientos cuya extensión no puede valorarse de antemano, así como tampoco su carácter decisivo. Una cosa es sin embargo segura: todos los medios seguirán siendo paliativos, sólo conservarán la ambigüedad y serán la ocasión de nuevos combates en nombre de esta cuestión, mientras no se emplee un único medio. Provoca inquietud. Este medio se llama: falta total de fe en la ausencia de libertad y fe en la libertad y en la humanidad. Esta fe probará por fin un día su ardor —un ardor que será justamente tanto mayor e insuperable cuanto el hombre está situado por encima del privilegio y del monopolio.

Se dirá quizá: esto es bien extremo, demasiado extremo. Y bien, que se entienda a qué sabiduría lleva el *Justo Medio*.

VI
LOS JUDÍOS FRANCESES CON RELACIÓN A LA RELIGIÓN DE LA MAYORÍA DE LOS FRANCESES

Dejemos que las cosas sigan su curso. Es una frase para consolarse cuando se considera que no se querría conservar la irresolución y la incomodidad del presente para siempre, pero cuando uno tampoco puede resolverse a tomar una medida decisiva y extrema: no hay más que dejar que las cosas sigan su curso y todo se hará solo. Ante todo, no se cree que, con la teoría, podáis realizar algo. La teoría es cruel, fecunda en crueldades, y su gran placer es formar conflictos a partir de las menores dificultades, reunir sus implicaciones más nimias de manera tan estricta que los dos partidos se ahoguen; en definitiva, ella lleva todo al extremo y a sus extremidades. Por el contrario, la vida es rica en medios para circunscribir las cosas, quitarles su peligro y embotarlas: ella calma el fervor teórico y derrama bálsamo sobre las heridas abiertas por la teoría.

Por ello quizá se reproche a nuestra discusión que hasta aquí hemos exagerado las dificultades sin necesidad, y que no hemos tomado en consideración todos esos medios que la vida posee, que ella siempre utiliza en el momento oportuno y que emplea con éxito, mientras la teoría representa la situación como tan peligrosa que debería creerse que, en todo momento, ha de comenzar la más sombría de las tragedias.

No despreciamos la vida común en modo alguno, pero no hay que tener demasiada estima por ella, si sólo debemos estimar lo que se comporta libre y sinceramente con relación a su ley, es decir lo que se da realmente la ley que expresa su esencia superior, y que sobrepasa realmente la ley que ella, en los hechos, desconoce: si, por lo tanto, en definitiva, solamente lo que reconoce su ley es digno de interés.

En este sentido, la vida llamada corriente, con su fuerza cicatrizante, que invocan los adversarios de la teoría extrema, no es digna de interés; deberá, antes bien, llegar siempre a un punto en que será despreciable en máximo grado.

Con sus medios hipnóticos, ella apacigua en especial, no sólo a la teoría que avanza muy rápido y que, en definitiva, ha montado en cólera, no solamente a la teoría del pensador, sino en ésta, al mismo tiempo, a su propia teoría. Así el cristiano puede mostrarse benévolo, bien intencionado y humano hacia el judío, es decir, desconocer su teoría que, en cuanto cristiano, lo obliga a no mantener comunidad ninguna, ningún comercio con los judíos, y reconocer un hombre en el judío, es decir, mostrarse él mismo, no cristiano, sino hombre. Pero la vida corriente es bastante inconsecuente para sobrepasar su teoría y su hipótesis, que en los hechos sobrepasa, pero no en su ley y en plena conciencia. De su acción, con la que sobrepasa su teoría inacabada, no se atreve a hacer una teoría dominante. Deja subsistir la ley que niega al judío los derechos del hombre en general, es decir, que ella misma es todavía incapaz de reconocer el derecho general del hombre por la vía de la ley; sólo momentáneamente y en una agitación contingente de la simpatía humana confiere ella al judío un valor de hombre, pero sin esto, en la ley que reina y en las relaciones jurídicas que sólo pueden regirse según la evolución contingente del sentimiento y que ni siquiera pueden ser libradas a su magnanimidad excepcional, porque conciernen al interés de todos, no sólo al de algunos espíritus sensibles aislados, en esas relaciones, ella conserva la teoría cruel y permanece en ella como el corazón sensible y sin coraje, de tal modo que no puede avenirse a ser también cruel y sobrepasar esta teoría de la crueldad.

La vida corriente, por lo tanto, sólo puede oponerse a la teoría en la medida en que renuncie a su propia teoría, con corazón duro; se sustrae a ella en su superficie a veces y solamente por instantes. Pero en el fondo y en su curso corriente, está dominada por su teoría, que sólo puede ser sobrepasada por la teoría verdadera, la cruel, es decir, por la teoría que tiene el coraje de poner fin a su crueldad.

Por instantes, la vida corriente se opone a su propia teoría, para siempre la verdadera teoría, porque entonces ella misma teme, si sobrepasa un día la suya, reconocer ese sobrepasamiento como ley y como teoría verdadera.

Mientras más alto se mantiene la vida corriente y mientras más libre es, más bárbara será; y tanto más ruda su teoría cuanto no quiere reconocer la libertad según la que vive como su ley más alta.

En ese caso, no resolverá las implicaciones en las que cae con elevar la libertad a la ley, sino que meditará acerca de los medios que limitan la libertad que se ejercita dentro de la ley.

La ley que debe resolver el conflicto tratará de mentira a la libertad reinante; pero una libertad que se deja despreciar de este modo es también luego sólo una apariencia cuando parece reinar en la vida corriente.

No es la teoría la que medita estas contradicciones de que sufre la vida ordinaria, sino que la vida las vuelve muy sensibles; no es la teoría la que vuelve peligroso el conflicto, sino la vida ordinaria, porque no se confiesa sus contradicciones y quiere resolverse en la verdadera teoría, reabre sus heridas sin restañarlas y se ve obligada a reconocer que le falta el bálsamo que apacigua los dolores y que cura, mientras ella teme la teoría cruel y extrema.

En lo que se refiere a la cuestión judía, Francia nos ha proporcionado recientemente la imagen, como en todas las otras cuestiones políticas después de la revolución de julio, de una vida que es libre, pero que revoca su libertad en la ley, la declara por lo tanto una apariencia y refuta por lo demás su ley libre en los hechos.

La revolución de julio sobrepasó la religión de Estado en cuanto tal, emancipó la Iglesia del Estado, lo liberó de toda influencia religiosa y volvió la participación en todos los derechos

cívicos y políticos independiente de toda profesión de fe religiosa o eclesiástica. En consecuencia, los judíos franceses son ciudadanos perfectamente libres y, por ejemplo, han pasado a ser aptos para representar a sus conciudadanos sin distinción de religión en el parlamento. El señor Fould, como miembro de la Cámara de diputados, se labró un nombre, y el conflicto de que se ocupa nuestra teoría y nuestra praxis en Alemania, parece así estar resuelto.

Pero no lo está todavía verdaderamente, ni en la ley, ni en la vida.

El judío, por ejemplo, debería haber dejado de ser judío cuando no está impedido por su ley de cumplir sus deberes hacia el Estado y hacia sus conciudadanos, por ejemplo, en consecuencia, cuando concurre el día del sábado a la Cámara de diputados y toma parte en debates públicos. Todo privilegio religioso, en definitiva, por lo tanto también el monopolio de una Iglesia privilegiada, debería ser suprimido, y si algunos o muchos o hasta la mayoría predominante creen todavía estar obligados a cumplir deberes religiosos, esto debería dejárseles como un asunto puramente privado.

Pero en Francia, la libertad general no es todavía una ley, la cuestión judía no está todavía resuelta, porque la libertad legal (es decir, que todos los ciudadanos son iguales) está limitada en la vida, que todavía está dominada y fragmentada por privilegios religiosos, y porque esa falta de libertad de la vida hace sentir sus efectos sobre la ley, pues ésta fuerza a sancionarla distinción de los ciudadanos, libres en sí, en oprimidos y en opresores.

Los debates de la Cámara de diputados sobre la ley que debía reglamentar el tiempo de trabajo de los niños en las fábricas, fueron la ocasión para traer a la luz todas las dificultades del conflicto todavía no resuelto. En la sesión del 26 de diciembre de 1840, cuando se pasó a debatir el cuarto artículo del proyecto de ley

según el cual los niños de menos de 16 años no podrían ser empleados el domingo y otros días feriados legales, Luneau propuso la versión siguiente: los niños de menos de 16 años sólo pueden ser empleados seis días por semana.

Esta versión se inspiraba en los principios de la revolución de julio. Después de esta revolución, ¿cuáles pueden ser, entonces, los días feriados reconocidos por la ley? O bien todos son reconocidos, o bien ninguno en particular; es decir, en los dos casos: la ley del Estado no prescribe ningún feriado, subordina todo al interés del Estado y confía a la voluntad privada declarar días feriados donde le parezca bien, si no entra en conflicto con el interés general del Estado.

El *Diario de Debates* del 27 de diciembre afirma que un día de descanso es necesario; no obstante, ¿tiene la ley el derecho de ir tan lejos y fijarlo? ¿Por qué elegir el domingo y los días feriados del culto católico? ¿No es mejor remitirse a la libertad de todos para fijar el día de descanso? Todos los cultos «desviacionistas» son reconocidos en Francia —se entiende por desviacionista, *disidentes*— y gozan por eso mismo de la misma libertad: ¿por qué, por lo tanto, obligar al patrón de una fábrica a cerrar su taller el domingo, si su día de fiesta es el sábado?

Según la opinión del *Diario de Debates*, la Cámara rechazó, sin embargo, con justo derecho la modificación del señor Luneau: pues, aunque todos los cultos sean iguales ante la ley, aunque no haya más una religión privilegiada, hay sin embargo una religión de la mayoría que no debe ser sacrificada al judío. Eliminar la mención del domingo en la ley, significaría que no hay ya religión en Francia.

¡Esto es exacto! No hay más religión si no hay más religión privilegiada. Quitad a la religión su fuerza exclusiva, y deja de exigir.

El señor Martin du Nord, expresamente alabado por el *Diario de Debates* por haber combatido la modificación de Luneau, observaba que el artículo de la comisión no estaba en contradicción con la carta de 1830 y no contenía nada que estuviera contra la libertad religiosa de los ciudadanos. Que la ley mencionara al domingo, no obligaba a nadie a trabajar un día en que debiera guardar fiesta a causa de los mandatos de su religión. Si los judíos tienen el derecho de no trabajar un día de la semana, la ley en modo alguno los obliga a mantenerse alejados del trabajo.

Pero eso no impide que, sin embargo, estén obligados a celebrar el domingo y los días de fiesta cristianos que, para ellos, no son días religiosos. Deben conformarse con lo que prescribe la religión cristiana, la religión de la mayor parte de los franceses, la religión que siguen los franceses casi unánimemente.

La libertad garantizada a los judíos se limita, en consecuencia, a que no están obligados a violar su ley sabática —si lo desean, pueden no trabajar el día del sábado—, pero la ley de la religión cristiana que el Estado reconoce expresamente como norma de sus leyes, los obliga también a celebrar otros días fuera de sus días feriados. La ley no los obliga a un delito efectivo contra su ley religiosa, pero los pone en desventaja en lo que se refiere a sus intereses laicos con relación a los cristianos cuando celebran su sábado con una conciencia igual a la de los cristianos cuando celebran sus días feriados. La ley religiosa cristiana considera al Estado como lo único digno de valor. El Estado cristiano considera la ley de la religión cristiana la única digna de ser sostenida por sus leyes —y para, como dice el señor Martin du Nord, que la religión no corra peligros, y aquellos que todos los días quieren enterrar los fundamentos de la religión no reciban apoyo en la ley, el domingo y los días de fiesta cristianos deben ser mencionados expresamente en la ley— en interés de los cristianos y del cristianismo; por el contrario, no deben esforzarse en velar igualmente por que los adeptos de otra religión, por ejemplo los

judíos, cumplan los deberes que les imponen sus leyes religiosas. Sólo cuida del cristianismo, no de otras religiones y de su veneración; ¡naturalmente!, no se puede servir a dos amos, dice la Sagrada Escritura, pues se debe amar a uno y odiar al otro. El cristiano debe ser religioso —así lo quiere la ley del Estado—; el judío puede obrar como quiera: como si, librado el judaísmo a sí mismo y en el goce de esta libertad, no hubiera que temer desventaja alguna para esta religión, como si no sucediera lo mismo, al menos a los ojos del Estado, que si el cristianismo fuera dejado libre de este modo.

¿Pero por qué tiene el cristianismo privilegios, tales que el Estado lo protege expresamente y lo preserva; como si, si la ley no le autorizara particularmente días feriados, fuera de temer la declinación de la religión? ¿Por qué el cristianismo tiene, él solo, el privilegio de obtener una ley en armonía con costumbres eclesiásticas, una ley que, originariamente, sólo tiene por objeto preservar la explotación física de los niños en las fábricas? ¿Por qué goza de una ventaja, por qué goza de un privilegio sobre el judaísmo?

Porque es la religión de la mayoría, porque los franceses la reconocen casi con unanimidad.

La libertad religiosa no consiste, por lo tanto, en la igualdad de derechos de todas las religiones, no consiste en la puesta en pie de igualdad de religiones diferentes, sino en el monopolio de una religión que es casi única y una entre todas. No se toma en cuenta a las relativamente («infinitamente») poco numerosas, y la desventaja en que se las coloca, la opresión y el perjuicio que sufren, el decreto que las anula a ojos del Estado, no es una injusticia porque son tan infinitamente poco numerosas. No sufren ni tienen que quejarse porque para el todo, o para la infinita mayoría de los privilegiados, la opresión que sufren es sobrepasada por la ventaja de la mayoría.

En el Estado cristiano que se reconoce como tal, y que define la religión cristiana como la religión de Estado, es un derecho el que oprime a los judíos, aunque injusticia de un monopolio. Pero si una religión, como religión de la simple mayoría, obstaculiza los derechos de la otra, en el lugar de la apariencia del derecho se ha colocado la simple violencia, el derecho del mayor número —o bien, en el lugar del derecho, el simple hecho de que los cristianos franceses son más que los judíos y que por lo tanto éstos, en caso de conflicto, deben someterse a aquéllos.

¿Es por lo tanto ahora una solución calma la que, luego de haber provocado alabanzas del *Justo Medio*, tiene por costumbre poner siempre la vida en conflicto? ¿Significaría resolver la querella que el menor número, de cuyos derechos justamente se trata, sea finalmente oprimido? ¿Significa derramar bálsamo sobre las heridas que se declare que la minoría no tiene de qué quejarse, pues la libertad sólo pertenecería a la mayoría, desde un comienzo dominante? Esto equivale, mucho más, a reabrir las llagas y a burlarse del paciente, quien querría quejarse de sus males.

La revolución de julio se dirigía contra los privilegios, por lo tanto también contra la Iglesia de Estado. Pero si, en consecuencia, leemos en la carta revisada que la religión cristiana es la religión de la mayoría de los franceses, con esta frase no se hace más que enunciar un hecho que sólo puede obstaculizar a los adeptos de otra religión a participar de los derechos del Estado.

Pero, después de la revolución de julio, todavía nadie se atrevía a hablar de una religión privilegiada.

Pero tampoco nadie tenía el coraje de arrogarse la libertad conquistada por la revolución.

Ahora bien, como una libertad que uno no se arroga no es tal, no se tenía, en consecuencia, el coraje de ser libre. Se temía a la Iglesia de Estado y la libertad total no parecía menos temible: se prefería, por lo tanto, la excusa aparentemente inofensiva de to-

mar sencillamente nota del hecho de que la mayoría de los franceses pertenecía a una religión determinada.

En la vida común, por otra parte, sólo reina, en efecto, la libertad: el judío, por ejemplo, que profesa la religión de la minoría, no encuentra impedimentos si quiere tomar parte en los derechos de todos, pues la mayoría, como tal, y en su relación numérica, no posee derechos particulares. Sólo que no tropieza con ningún obstáculo, pero no está expresamente autorizado por la ley, sino sólo tácitamente, pues al suprimirse la simple expresión Iglesia de Estado, la mayoría tiene la bondad de olvidar la supremacía que le otorga el número o que, al menos, podría otorgarle.

Pero desde que los intereses de la mayoría se separan de los de la minoría —y esto reside en la arbitrariedad de la mayoría y ninguna ley puede impedírselo, desde que quiere afirmar sus intereses particulares y separarlos de los de la minoría— la mayoría es la única que posee el derecho y la minoría debe inmediatamente someterse a su voluntad.

Si, por lo tanto, la vida es libre —el judío, por ejemplo, pasa por un ciudadano libre—, la libertad reside solamente en una conveniencia arbitraria y amable de la práctica social, pero que tiene su enemigo no vencido en la teoría, en la ley, en la categoría de la mayoría —un enemigo en todo conflicto—, pero puede hacer de todo un conflicto, producir un conflicto en todo momento, puede probar su superioridad.

¿Qué le queda entonces a la minoría por hacer? Si es audaz y si tuviera conciencia de su justo derecho, está autorizada a no satisfacerse con una suerte que le imparte la supremacía de la mayoría que ni siquiera está expresamente garantizada por la ley. Si la ley se le opone, y si ha hecho bastantes progresos en la cultura para no querer finalmente privilegios tampoco para ella, debe reclamar la supresión de la ley y combatir a la mayoría privilegiada

que sólo quiere valer en tanto que privilegiada y merced al privilegio. Si, por el contrario, el enemigo no está abiertamente privilegiado, sino sólo de manera oculta, ella lo arroja de su escondrijo y lo incita a cambiar la ley.

Pero si no se sabe todavía segura de sí misma y reivindica un privilegio religioso para ella, que no puede convertir en dominante, sólo porque es la minoría, se someterá en silencio y se consolará, porque no sufre más que lo que habría impuesto a los otros si se encontrara en la mayoría.

Si por fin, ella no tiene la resolución de insurgir contra todos los privilegios, ni el coraje de confesarse que ella depende todavía también de un privilegio religioso, esta indecisión que caracteriza a la mayoría es, por lo tanto, también su esencia, y ella, de este modo, observará las formas de la sociedad cultivada, soportará con dignidad la injusticia que se le hace, hará como si nada pasara, y por nobleza se guardará de ofender a la mayoría con quejas o protestas y de llevar las cosas tan lejos que el conflicto se exprese realmente. Ella obrará —aunque, en definitiva, debiera negarse a sí misma para disimular la cosa— con la esperanza y la certidumbre de que, después, se dejará que todo transcurra como lo quería la irresolución y la indecisión y de que todos se guardarán, en la medida de lo posible, de dejar lugar a conflictos.

Fould desempeñó este último papel: rechazó, lo que le valió las alabanzas del *Diaño de Debates*, la ocasión que Luneau le ofrecía, con «dignidad y nobleza», de debatir seriamente la cuestión.

Los judíos «como minoría de la nación —dice—, no quieren ofender la conciencia de los 33 millones de habitantes de Francia. El domingo es un día feriado para la mayoría: y para mis correligionarios debe ser al menos un día de descanso. Quedan satisfechos con la situación que se les ha garantizado. No piden más. Se ha dicho que esto equivalía a obligarlos a celebrar dos días de la semana. Es un error. Es verdad que deben cumplir de-

beres religiosos otro día que el domingo. Pero una hora les basta y en ningún taller se les negará esta tolerancia».

El *Diaño de Debates* relata el resultado del debate. Fould, «en nombre de los israelitas», rechazó la ayuda que se les había ofrecido, por inútil y superflua; pero también habría debido preguntarse si el señor Fould había exhibido una credencial que lo revistiera con plenos poderes para dar una declaración tan oficial; habría debido, en fin, proporcionar a sus lectores aclaraciones sobre el modo como podía Fould presentarse con una declaración cuyo sentido, si se la toma en serio, equivale a declarar que la religión ya no existe para sus correligionarios. Pero Fould no es el único entre los judíos; como judío, como representante de los judíos, no tiene plenos poderes para representar e interpretar la expresión de la voluntad y los puntos de vista de sus correligionarios, sino que ha sido elegido diputado de Francia y enviado a la Cámara. No puede, por lo tanto, en modo alguno, declarar en virtud de un derecho unilateral que el sábado ya no existe en Francia. No existiría más, especialmente, si la imposición del descanso completo, y si el descanso de un día, estuviera limitada al descanso de una sola hora —él no tiene por lo tanto el derecho de declarar tampoco que el judaísmo ha dejado de existir en Francia—, del mismo modo que, así como Martin du Nord, en el proyecto de no mencionar el domingo en la ley, veía una exigencia tendiente a declarar que el cristianismo había dejado de existir, con el mismo derecho (y este derecho tiene perfecto fundamento) declarar que la ley sabática ya no tiene carácter obligatorio para los judíos equivaldría a proclamar la disolución del judaísmo. Pero Fould no tenía ningún derecho a emitir esta declaración unilateral. Diputado por Francia, no tenía más que el deber de considerar el interés general del país cuando había conflicto para representarlo claramente, cuando un partido —y aun cuando se trataba del partido de la mayoría predominante— quería privilegiar a una religión y subordinar la ley al privilegio,

el deber de protestar contra eso y de proponer la supresión del privilegio religioso, es decir, así como renunciaba al judaísmo con relación a la ley, separar completamente al cristianismo de la ley del Estado y declarar que el cristianismo, no menos que el judaísmo, debía circunscribirse al juicio particular de los individuos, con la reserva de la inviolabilidad de los intereses del Estado.

Pero no podía obrar así, pues no tenía derecho a hacerlo, sabía que no tenía de su parte la justicia, en especial, no podía pretender seriamente que para los judíos, en Francia, la ley sabática había dejado de existir. Si hubiera tenido realmente la convicción de que ese carácter obligatorio había cesado para sus correligionarios, se hubiera comportado de otro modo y hubiera acusado con violencia a la Cámara cristianísima, con autoridad para exigir la justa contrapartida del sacrificio del privilegio judío, y ciertamente la hubiera obtenido.

Pero obraba con el mismo espíritu que la mayoría, que rechazaba la modificación de Luneau en tanto que representante del *Justo Medio*. En el espíritu de este sistema, arrojó lastre e hizo sacrificar, él y sus compañeros de fe, sacrificar un privilegio: en el mismo sentido, la mayoría exigió y aceptó el sacrificio.

El *Justo Medio* es la reacción contra el Estado cristiano, contra el privilegio religioso y eclesiástico, contra la dominación de la religión en definitiva, pero todavía no se empeña por entero en favor de la libertad y contra la limitación religiosa: queda a medio camino y no puede hacer de otro modo, pues no hace más que echar luces en la religión, pero no es la libertad de la religión, y restaurará el privilegio: el monopolio que ha eliminado vuelve a ser, por lo tanto, siempre un privilegio, pero bajo una forma brutal y sin justificación jurídica —pues no reconoce el verdadero derecho, el derecho exclusivo de la religión.

La vida es libre en el *Justo Medio*, pues el monopolio es eliminado y todo ciudadano tiene los mismos derechos —pero la ley no es libre, ella no implica la libertad y le opone una mayoría predominante, fuerza amenazadora, que por su confesión es específicamente diferente de la minoría.

El *Justo Medio* es libre en la ley, pues en esa circunstancia la mayoría predominante difiere de la minoría por su confesión religiosa, y él la representa en su ley fundamental como un hecho altamente indiferente; pero en la práctica, en la vida, y cuando depende de leyes determinadas, no es libre y sacrifica la minoría a la mayoría.

Por principio, el *Justo Medio* no deja posibilidad de conflicto entre los intereses religiosos y los intereses burgueses y estatales; en la práctica, niega el conflicto porque la minoría es tan infinitamente ínfima que cualquier injusticia que se le infiera difícilmente puede llamarse una injusticia.

Las víctimas del *Justo Medio* que deben sufrir en nombre del principio y en la conciencia del principio que ellas mismas sirven, se tienden mutuamente el puñal con las palabras *non dolet* y se consuelan con el pensamiento de que en los hechos no hay conflicto, porque no sólo forman la minoría sino que también, de ninguna manera, pueden provocar un conflicto. Pero en la práctica y en la vida corriente, conservan el principio que los diferencia específicamente de la mayoría y que siempre debe provocar conflictos, pues no se atreven más que la mayoría a debatir la cuestión de saber si lo que los separa tiene verdaderamente el derecho de separarlos, si ello está justificado con relación a la ley del Estado.

En suma, las dos partes abandonaron sus privilegios y prueban, sin embargo, en cada punto de incidencia en que esto debiera manifestarse, que en realidad, por el contrario, los han conservado.

Ninguno de los dos partidos se atreve seriamente a atacar el privilegio del otro porque temen un peligro para el suyo, y deberían, en efecto, abandonarlo antes de tener el derecho de atacar el del otro partido con éxito. Por ello el arte del *Justo Medio* consiste en dejar que las cosas transcurran por sí solas, en hacer abstracción de la contradicción entre la teoría y la vida común, y cuando estalla el conflicto, en ocultarlo hipócritamente consolándose con la esperanza de que no se producirá nuevamente enseguida una cuestión litigiosa, hasta que el día siguiente no cuestione este arte de vivir de mentiras, y que llegue un día de juicio en que reine la verdadera teoría sincera.

En la teoría el Estado cristiano invoca el privilegio y, en la práctica, permanece semejante a sí mismo cuando otorga a los judíos una existencia privilegiada. Por el contrario, el *Justo Medio* es, en la teoría, la ilustración de la contradicción de la libertad, teoría que se desconoce en la práctica, y de la contradicción de la libertad en la práctica que se niega en la teoría, en la ley. El conflicto de que dicha cuestión judía no forma más que una parte, no ha podido, por lo tanto, resolverlo todavía.

La falta de coraje en que la humanidad ha sido educada hasta aquí, esa falta de coraje con que el hombre teme confesarse a sí mismo que es hombre, que es libre y vale más que todos y cada uno de los privilegios, su cobardía al intentar ocultarse a sí mismo que la religión que se reconoce siempre y que absolutamente se quiere reconocer, ha recibido ya el golpe mortal por la manera como es conocida la incertidumbre que reside en el combate unilateral contra una forma determinada de la opresión que pesa todavía sobre la humanidad, en tanto que no se piensa en la falta general de libertad, en la opresión que pesa todavía generalmente sobre la humanidad; ciertamente, esa pesadilla general de quienes sólo combaten una forma determinada de la opresión, se ha conservado —esa falta de coraje y la cobardía de esas ilusiones han determinado que la cuestión judía, al igual que la cuestión

general de nuestro tiempo, la emancipación, no haya recibido todavía respuesta. Para formular con seguridad la respuesta exacta, disiparemos las últimas ilusiones o pondremos fin a la última posibilidad de toda ilusión.

VII
DISIPACIÓN DE LAS ÚLTIMAS ILUSIONES

La primera y la última ilusión es y sigue siendo que el judío, cuando profesa su religión, que se encuentra en el último estadio de la disolución, pretende ser todavía verdaderamente religioso, todavía judío. Es verdad —y toda nuestra descripción aporta la prueba de este precepto, una prueba que proseguirá hasta el fin de nuestro trabajo y que se cumplirá— que la religión alcanza su cumplimiento justamente en el último estadio de su disolución; el judío que, con sus luces, con sus exigencias para con la sociedad, quiere, en definitiva, ser siempre judío en las circunstancias actuales, es el judío verdadero y prueba en el grado más alto la firmeza y la verdad del judaísmo. Pero la ilusión consiste en no reconocer este acabamiento de la religión, la ilusión acabada, no como la disolución, en reconocerla sin escrúpulo como tal.

¿Cabe abusar más que, por ejemplo, a través de las prácticas judías siguientes?

El judaísmo ilusorio

No se proporciona ayuda alguna si, por ejemplo, Mirabeau, con innumerables judíos e innumerables cristianos, afirma que la

espera del Mesías futuro no puede impedir a los judíos convertirse en buenos ciudadanos. Es también un recurso completamente insuficiente de la torpeza que se cree superior, cuando el señor Schalaier, en la Cámara de diputados de Wurtemberg, observaba en 1828 «que los judíos no serán buenos ciudadanos hasta la llegada de su Mesías». Esta conciencia de la malignidad cristiana que ante el Mesías de los judíos se cree segura, jamás pondrá fin a la cuestión de saber si los que esperan poder ser verdaderos ciudadanos sólo en el futuro, en un Estado celeste, o maravillosamente terrestre, pueden ser verdaderos hombres en el Estado laico con su cuerpo y su alma. El cristiano cree seguramente haber zanjado la cuestión cuando, en tanto que cristiano, cree estar seguro acerca del advenimiento de un Mesías judío. Para el Estado, para la libertad, para la humanidad, es totalmente indiferente que el Mesías funde verdaderamente un día el reino judío, o si es sólo el pensamiento de ese reino lo que aliena a los judíos del mundo, de la historia y de los intereses humanos.

La cuestión es siempre, y sigue siéndolo por tanto tiempo como ella niegue decididamente, es decir, hasta que eso se reconozca decididamente, que quienes esperan de un prodigioso futuro su verdadera sociedad, no pueden sentirse cómodos en la verdadera sociedad humana.

Es así solamente, pero no como los judíos modernos lo intentan habitualmente, como hay que resolver la cosa de una vez por todas.

Si, por ejemplo, el autor del escrito sobre los *Judíos en Austria* (1842), II, 185, dice: «Cuando en las plegarias de los judíos hay pasajes que dejan lugar a la esperanza mesiánica y a la nostalgia de la Tierra Santa, no son verdaderamente aquellos en que hoy se ora con mayor fervor», es sólo, en primer lugar, la contradicción en que entra el judío moderno con relación a sí mismo y con relación al judaísmo lo que se expresa, pero solamente se expresa, no se elimina. Sólo se elimina cuando se la reconoce como

tal, y cuando el judío la expresa sin ser ya judío y sin poderlo ser, desde que ya no reconoce la última consecuencia de su religión, la consecuencia en que la esencia de su religión se encuentra consumada y en la que se da la conciliación (religiosa) de sus contradicciones. ¿Pero significa salvar la causa del judaísmo o resolverla, cuando se postula a sus adeptos como hombres cuyo corazón ya no se encuentra en sus plegarias, que reconocen dogmas con sus labios y los niegan en sus corazones, y que aún como se atreve a afirmarlo el autor de este escrito, «caerían totalmente presa de terror si fueran llamados» a tomar posesión de la herencia prometida? Si esas esperanzas ya no están vivas, «su edad venerable, pues muchas han nacido después de la segunda destrucción del templo, y el recuerdo de un tiempo sagrado y glorioso deberían hablar en favor de la conservación de esas plegarias».

«Contra vosotros, hipócritas, muy bien profetizó Isaías y declaró: este pueblo se acerca a mí con su boca y me honra con sus labios, pero su corazón está alejado de mí».

A una esperanza que ha surgido de la más alta manifestación del vigor de la conciencia judía, y que es el áncora que une al pueblo judío a la época y a la eternidad, y que es «causa de que una acción eficaz no se emprenda ni permita» (*ibíd.*, p. 186); a una esperanza que se ha ensombrecido hasta esta nulidad ignominiosa, ¿no debería todo hombre bien intencionado rechazarla en el acto como lo que hay de más ignominioso, claramente, distintamente y abiertamente?

El judío moderno abandonó esta esperanza y la conserva sin embargo, pero no se atreve a abandonarla. Su edad es demasiado venerable para él. ¡No!, lo alimenta siempre, separa todavía su destino del de la humanidad; quiere todavía tener su *aparte*, al menos de manera indefinida, y reservarse para todos los casos la posibilidad de un destino particular: pues, pregunta, «el servidor, que aguarda un nuevo puesto, ¿es por ello incapaz de ocu-

par fielmente el antiguo?» (*ibíd.*, p. 186). La historia ya ha respondido esta cuestión.

Cuando una religión está próxima a disolverse, siente cercano su fin y se recupera una vez más para conservarse, ella es entonces capaz de la más terrible tensión de fuerzas. Pero cuando se ha erguido convulsivamente en su lecho de muerte, vuelve a caer de manera todavía más horrible. En sus convulsiones, se bate contra sí misma.

Toda diversión intentada por los defensores del judaísmo es de este género convulsivo.

¿Hay algo más terrible y más horroroso que la tentativa del judío de separar su causa de la de su pueblo, de la de su pretendido legislador?

«No se ha temido —leemos en el escrito sobre los *Judíos en Austria* (1, 220)—, para corregir al judaísmo de una profunda inmoralidad que está en su raíz, atenerse a las prescripciones mosaicas más rígidas en cuanto a la supresión —debería hablarse de la decimación— de las poblaciones de Canaán, una acusación que se dirige menos al pueblo (al menos a su descendencia tardía) que a los grandes jefes del pueblo».

Para el crítico, toda la trama de estos relatos de los yerros de los patriarcas y del pueblo, luego de la llegada a Canaán, no es otra cosa que la expresión mítica y fantástica del sentimiento de alienación, de exasperación y de pasión devoradora con que la horda hebraica se comportó con relación a hordas del mismo tronco; para el crítico, el precepto legal de exterminar a las tribus de Canaán no es más que el resultado o la última extremidad del combate en el que la conciencia monoteísta del judío se arrancó del servicio natural de sus vecinos y de sus compañeros, sin lograr, no obstante, vencer a su adversario de otro modo que mediante el fuego y la espada; para el crítico y para el hombre para quien no existe más que una sola humanidad y una sola his-

toria, las leyes, que pasaban verdaderamente a los ojos de un pueblo como la expresión de los más altos deberes surgidos de la vida popular misma, es decir, el enunciado de lo que un pueblo considera su destino, así como la historia sagrada, las leyes, son la expresión de la manera como el pueblo quisiera ver ejecutarse su destino, sólo con que no estuviera limitado por las leyes naturales y por la potencia de los otros pueblos.

Todo en esta visión histórica es claro, simple, humano y coherente. Pero el judío esclarecido que cree todavía en la Historia sagrada y que llama a Moisés el legislador, está dispuesto a hacerse culpable de un espantoso rigor y a afirmar que el legislador dio al espíritu del pueblo un giro de que este último sería en sumo grado irresponsable. El judío se declara separado del legislador y no obstante, es todavía judío cuando reconoce a Moisés como legislador, como anunciador de la verdad, como fundador de un nuevo principio moral, principio supremo ciertamente. Pero si Moisés es el legislador, ¿tiene el judío el derecho de renegar bruscamente de él? Pero lo niega aunque no quiera saber nada de una única ley. Quien tiene vergüenza del extremo de una ley, tiene vergüenza igualmente de toda la ley, pues es en los extremos donde se mueven los más fuertes espíritus de vida, es por medio del extremo como se conserva la ley.

Por eso, el judío no niega solamente una parte insignificante de la ley cuando desaprueba un extremo, las cosas de que hay que tener vergüenza, sino que niega toda la ley. ¿Por qué? Porque el extremo, lo *pudendum*, no es más que el *alter ego* de la Ley y expresa su naturaleza. El carácter apasionado, la dureza y la brutalidad animales que se expresan en ese mandato del exterminio de las tribus de Canaán, anima toda la ley.

El judío moderno expresa esta vergüenza bajo la forma de una veneración de la pureza del principio moral en la ley mosaica, es decir que, luego de que ha franqueado las fronteras de Canaán,

se burla de la historia y la escarnece como algo superfluo y carente de sentido.

El judío, cuando quiere todavía ser y permanece judío, sólo puede ser judío en la ilusión, pues no posee más la verdadera Ley, no abraza más que una falsa sombra de la Ley y del extremo, tiene vergüenza por eso mismo de las partes características de la ley.

Pero quiere todavía ser judío y es, en efecto, judío y en el pleno sentido del término. En la ilusión que se hace acerca de toda la historia de la humanidad, y aun en su judaísmo ilusorio, es un verdadero judío. Niega la historia, su progreso, entabla una guerra expiatoria contra la historia al postular como principio supremo de la moralidad su judaísmo ilusorio —y esta guerra expiratoria es un crimen más grave que la guerra que debían llevar sus antepasados contra las hordas de Canaán; es una guerra contra la humanidad entera—, pero, en calidad de guerra, la verdad y el cumplimiento del judaísmo.

El judío moderno es capaz de renegar de sí apoyándose sobre testimonios favorables que cristianos aislados han dado de la Ley para ponerla al abrigo de las pretendidas «injurias» que ha sufrido. Eso ha sucedido con el judaísmo, cuando se rebaja a hacerse dar un testimonio de excelencia, y ha renunciado a sí mismo haciendo atestiguar por los prelados cristianos, no sólo el arzobispo de Canterbury, sino todos los teólogos que se lo otorgan por caridad, que su ley moral y social es una e idéntica con la de los cristianos.

Pero el judío se conserva también a sí mismo, aun en este último momento en que parece haber renunciado a sí mismo, pues justamente esos cristianos en cuyo testimonio se apoya, son tan poco críticos como él mismo y representan, en el interior del mundo cristiano en la medida en que les es posible, la esencia ju-

día, que le importa tanto o, mejor, sola y únicamente a él, al judío.

Es verdad que el cristianismo es la consumación del judaísmo, su moral es la moral judía realizada lógicamente, su visión del mundo y de la sociedad humana la consecuencia de la visión judía, pero en tanto que realización, él es, como más arriba se demostró, al mismo tiempo y obligatoriamente la negación de la esencia específicamente judía. Pero esos teólogos cristianos niegan esta negación, la negación permanente de la esencia del Antiguo Testamento, pues no quieren admitir que la revelación divina en su progreso en la historia universal haya hecho nunca progresos, y que haya roto en un punto el hilo del eterno retorno. Esos cristianos judíos no quieren evolución, ni historia, ni negación del pasado, y es perfectamente indiferente que hagan al judaísmo cristiano o al cristianismo judío. Eso es tanto más indiferente cuanto que, en todo caso, ellos forman siempre solamente un cristianismo judío, por lo tanto un judaísmo inacabado, en suma —según la prueba anterior—, precisamente el judaísmo, el cristianismo ilusorio.

El judío que se sabe uno con los cristianos no es más judío, pues ha renunciado a su privilegio exclusivo; pero en su judaísmo ilusorio, no ha hecho más que pasar a ser judío en el sentido completo, pues lo ha conservado en la ilusión de haber abandonado su privilegio. Si es uno con esos cristianos, sólo lo es por no querer historia, ni evolución, ni superación del antiguo estado de cosas.

En esas condiciones sabremos igualmente qué debemos pensar cuando el nombre de los judíos se nos presenta como equivalente al de «campeones de la verdad».

Los judíos campeones de la verdad

Porque los judíos, para permanecer fieles a la fe de sus padres, han sacrificado todo, patria y bienes, a su «confesión» y se «han infligido siglos de tormentos y de oprobio hasta el día de hoy, ellos —dice el autor del escrito más arriba nombrado, 1, 248— han hecho el nombre de judío sinónimo del de campeones de la verdad». Pero si el nombre de los parsis, que todavía hoy adhieren en las Indias a la fe de sus padres, no debe conocer el mismo honor, se debería, en primer lugar, probar que la ley judía todavía hoy no es más que pura verdad, para siempre, eterna y exclusivamente.

Como si hubiera una verdad exclusiva, como si hubiera una verdad incrustada en preceptos, que pudiera heredarse como un fósil a través de todos los siglos o que pudiera conservarse eternamente joven —¡qué contradicción!—, como una reliquia siempre llena de vida.

Una verdad es verdadera solamente una vez, especialmente cuando aparece a la conciencia y por el tiempo en que combate con el espíritu histórico, hasta que se asimila completamente a éste, es decir, ejercita una crítica, y en su resolución se convierte en el terreno fértil para el surgimiento de una verdadera forma de la verdad.

¡El servicio del fuego de los parsis fue, también, un día verdad! ¡Y también la ley de Jehovah!

Pero esta verdad no es nada en definitiva, no es nada en especial, como una piedra, una montaña, un planeta o un sistema solar —y ni siquiera puede decirse, acerca de estas cosas, que existan en el sentido de que se han conservado continuamente y para toda la eternidad idénticas—; la verdad no existe, ella solamente deviene, no es, por lo tanto, más que en la historia y por la historia, en la crítica y por la crítica. Hasta aquí, la historia no ha producido todavía ninguna verdad que no debiera sucumbir ante el fuego de la crítica, y la más alta verdad que ahora —me-

diante la crítica— está en condiciones de producir el hombre, la conciencia de sí, es una verdad que al menos se atrincherará como fósil, y se separará como fósil, contra la crítica y contra la continuidad de la historia, pues ella no es justamente otra cosa que la evolución por fin liberada.

También el judaísmo ha sido una verdad, ¡pero cuántas verdades no ha entregado la historia luego, que primero debían ser unidas a la suma total, es decir, ser también resueltas, a fin de que la verdad más reciente, la verdad de este día, el hombre, la libertad, pudiera devenir posible!

Campeones de la verdad son sólo los héroes que descubren una nueva verdad, la expresan, la divulgan y resuelven, mediante una verdad superior, la verdad anterior que se mantiene por debajo, que sólo en comparación con la antigua ha pasado a ser la no verdad y por ello combate lo que es nuevo, y la transforma en humus en el que la nueva verdad planta sus raíces.

Los campeones de la verdad crean y deben por ello combatir el antiguo estado de cosas y refutarlo.

¿Pero han luchado los judíos? ¿Lucharon alguna vez por una verdad que elevara la humanidad y la historia —decimos, después de que el cristianismo ocupó su lugar— por encima de una verdad más antigua?

Han sufrido, no luchando. Han sufrido por una verdad que había dejado desde hace tiempo de ser verdadera —no han sufrido más que por su verdad privada, pero no por una verdad general de la humanidad.

El autor del escrito sobre los *Judíos en Austria* nos proporciona una larga lista de judíos que se han distinguido en las artes y las ciencias. Esos nombres presentan un interés para la historia privada de los judíos —pero para la historia pura y simple, para la historia universal y general (la noción del universo es para el judío absolutamente desconocida) no lo tienen.

Ninguno de los judíos cuyos nombres enumera el autor de este escrito ha entrado de manera fecunda en la historia de la humanidad. No se puede nombrar ninguno, si se trata de descubrimientos que nos hayan develado los enigmas del universo natural y espiritual.

Esos judíos no han hecho descubrimientos universales, creaciones universales, y no han realizado ninguna.

Ni siquiera han entrado de manera fecunda en la historia de su pueblo. Desde la terminación del Talmud —que a su vez era imposible sin la influencia de la Iglesia sobre la sinagoga— los judíos no tienen historia. El pueblo judío estaba constituido desde el comienzo hasta la Edad Media por una colección de átomos regidos por el mismo dogma y por la misma oposición hacia la Iglesia; pero le faltaba la unidad de conciencia que sólo es propia de las naciones históricas y que es exigida por la producción de nuevos intereses e intuiciones. Por ese hecho, ni una sola vez pudo reunirse en tomo a un hombre; éste le habría dado, en su totalidad, como pueblo, un nuevo impulso, una nueva fuerza de surgimiento y un sentimiento de sí —por otra parte, general y penetrante.

Moisés Mendelssohn tuvo una influencia sobre una parte de sus correligionarios, pero aun esta influencia fue infructuosa, un juego sin éxito, pues no tenía como base una nueva idea del hombre. No ha creado un nuevo pueblo —si debiéramos citarle los ejemplos más próximos a él, de creadores en los que y por los que los pueblos se han creado y desarrollado a sí mismos, deberíamos narrar la historia del siglo que abrió Voltaire y que cierran los héroes de la revolución política y científica. ¿Y a través de qué tuvo Mendelssohn influencia? A través de los restos más enfadosos de una filosofía que desde hacía tiempo había llegado a su declinación, y que debía recibir de Kant el golpe que conmovió la conciencia general de la época y la impulsó en una nueva dirección a través de los restos de la filosofía popular de Wolf—.

No podía ayudar a la humanidad con este presente, y tampoco a su propio pueblo, que debió hacerle esperar el tiempo en que Jehovah le diría justamente con tanta precisión y de manera tan comprensible como milenos antes, en el Sinaí, que sería liberado del yugo de sus preceptos.

El otro Moisés —Maimónides— con su sofística oscura, embrollada y servil, no puede ser más que un objeto de curiosidad, mientras los escolásticos cristianos —¡y cuántos de ellos son estrellas de primera magnitud!— pertenecen para toda la eternidad a la historia universal. ¡Qué claridad en sus preguntas y deducciones con relación al balbuceo del dialéctico judío! Qué construcción gigantesca y sin embargo elaborada en sus menores detalles, con la más extrema precisión, son sus obras en sí mismas, sin comparación con los montones de arena embrollados en los que Maimónides reúne y disemina los preceptos absolutamente desprovistos de significación de la tradición.

La escolástica cristiana es un idealismo, su obra es ideal en sí; ¡ni comparable con el escolástico judío y con las fichas que forman el material y la ganancia de su juego carente de espíritu!

El cristiano lucha y combate con un objeto que en sí es la humanidad en su conjunto, el hombre, en definitiva. Este combate vale la pena y merece una historia milenaria. Este combate es ya en sí una victoria en el momento de la indecisión, el triunfo de la luz en comparación con la meditación sobre millares de preceptos sin pensamientos; es la escuela de la idealidad acabada que se convierte en amo del objeto hostil y lo vuelve humanamente lo que es en sí.

La historia del mundo cristiano es la historia de la más alta lucha de la verdad, pues en ella —¡y solamente en ella!— se trata del descubrimiento de la última o de la primera verdad, del hombre y de la libertad.

Al judío le falta esta idealidad y su primera posibilidad, porque en sus preceptos no está incluida la humanidad, sino solamente una nacionalidad quimérica y, finalmente, tampoco ésta, sino sólo una suma de individuos atómicos.

De esta falta de toda idealidad resulta también que el judío no puede atacar al cristianismo con éxito, no puede atacarlo sino apenas —si por un ataque hacia un sistema religioso se entiende algo más que la mentira más grave y una burla desconsiderada —, y que está lejos de poder reconocerlo y de descubrir su esencia.

El judaísmo y el cristianismo descubiertos

Es una vana e impotente amenaza retomar, como lo hace el autor de los *Judíos en Austria*, la cuestión ya planteada por otros: ¿cabe dudar de «que un Eisenmenger judío, que recorriera con la misma lógica satánica y un amor diabólico la literatura del cristianismo, no lograría colocar, junto al judaísmo descubierto, un cuadro gemelo al del judaísmo descubierto que puede verse en la galería de la literatura, que llevara la inscripción: cristianismo descubierto» (I, 225)?

Pero debería pensarse que los judíos tuvieron tiempo de hacer este descubrimiento. ¿Les hubiera sido posible o acordado por la historia? ¿Por qué ni siquiera hicieron preparativos para efectuar esta exploración? ¿Dónde podría uno encontrar entre ellos, aunque más no fueran los trabajos preliminares para una obra como «el cristianismo descubierto»?

El mayor de todos los descubrimientos no pueden hacerlo, porque no poseen la libertad del espíritu, la idealidad disipadora y el interés teórico adecuados.

No necesitan hacer este descubrimiento porque ya ha sido hecho. Desde el *Examen de la religión* de De la Serre y el *Cristianismo develado* de Boulanger —¿no se acerca esto al «cristianismo descubierto»?—, desde esos ensayos osados y ya perfectamente logrados en sus descubrimientos, se han sucedido ensayo tras ensayo, descubrimiento tras descubrimiento, hasta que, en nuestros días, podemos exclamar en verdad y para siempre: el cristianismo está «descubierto», su esencia está develada, su origen esclarecido; *le christianisme est dévoilé*[52]*!*

No se puede señalar a un judío que haya seguido ese imponente cortejo de descubridores y de conquistadores, o aun, si hubiera perdido sus huellas, que le hubiera mostrado el camino, que hubiera hecho él mismo un descubrimiento que condujera al descubrimiento último y decisivo.

En este instante, el propio judío esclarecido debe demostrar todavía que este descubrimiento y su primer presupuesto le son imposibles. El estudio de un sistema en todas sus partes, particularmente en sus partes características —por lo tanto, el estudio del cristianismo en sus partes más significativas: en los escritos de los padres de la Iglesia, en los anales de las cruzadas, en los escritos de los teósofos y de los místicos—, este estudio que descubre la esencia del cristianismo justamente en las épocas en que entra en la historia de manera decisiva, al judío esclarecido le parece posible sólo «amando diabólicamente» al objeto. El naturalista se deja entonces conducir igualmente por una «lógica satánica» y un «amor diabólico» por el objeto de su estudio cuando define la naturaleza de un animal a partir de sus garras, sus uñas y sus dientes, con que el animal se le impone.

El judaísmo ni siquiera pudo producir una representación coherente de sí mismo. Su esencia ha quedado desconocida para él y en sus barreras, ha quedado desconocida para él. No podría representarse más que a sí misma si se entendiera como presuposición del cristianismo, su esencia sólo se le aparecería a él si se re-

conociera como el cristianismo inacabado, y su verdadera disolución sólo es posible si se la descubre y disuelve con el cristianismo y en él, su consumación.

El judío en tanto que judío no es capaz en modo alguno de una relación teórica con el cristianismo; con respecto al cristianismo, sólo puede comportarse prácticamente, religiosamente, y por otra parte, con su religiosidad restringida que, en su limitación, sólo puede darse aires mediante envilecimientos, mentiras e injurias.

En la lucha con la crítica, el judío no puede tampoco comportarse científicamente. Por mucho tiempo Eisenmenger no ha sido impugnado, y el judío, por toda la eternidad, no lo impugnará, en tanto que opone, a una obra fundamental —a la manera teológica—, precisamente, partes aisladas del Talmud. Eisenmenger sólo queda refutado cuando se lo reconoce realmente, es decir, cuando queda explicada la menor contradicción teológica entre partes aisladas del Talmud y los batallones de testimonios judíos por él aportados.

El judío, como el cristiano en tanto que cristiano, es incapaz de un interés teórico y de un comportamiento científico, porque considera toda tentativa de descubrimiento de su esencia como una ofensa personal, como un ataque, como un toqueteo impúdico. Su divisa es: *¡Noli me tangere!* Efectivamente, todo conocimiento de su esencia es un ataque a su privilegio, un atentado contra su felicidad, un motivo de irritación para ellos, pues su esencia es satisfacer su necesidad personal; ella es su propiedad personal, nunca es, por lo tanto, considerada como esencia, como esencia libre y universal para sí, separada del temor y de la necesidad imperiosa del mantenimiento de la identidad. Nunca son libres, porque no dejan libre a su esencia.

El autor del escrito varias veces citado incurre por dos veces en confusiones cuando escribe: «Los escritores judíos nunca se

hubieran dejado llevar a expresiones tan hostiles hacia el cristianismo como las emitidas en nuestra época por un autor cristiano» (II, 184), Goethe, especialmente en su célebre poesía a Suleika. La polémica judía contra el judaísmo y la crítica —se trate de crítica artística o de crítica científica— ejercitada por esos hombres que se han labrado un sitio en la cultura cristiana, difiere a la vez en cantidad y en naturaleza. El ataque religioso del judío contra el cristianismo es limitado, bilioso, difícil; el combate de un privilegio contra otro es, por lo tanto, egoísta, su único éxito es, a causa de su fracaso en la causa de la humanidad, verter mala sangre por los dos lados; por el lado del judío, no es más que el combate, que él no menciona, de un grado menor de la confusión contra un grado superior de ella.

¡Si por el contrario los judíos sólo representaran el punto de vista según el cual es posible el combate de un Goethe y de la crítica contra el cristianismo, el combate de la libertad contra el límite, el combate de la naturaleza humana contra la humanidad desposeída! Entonces, ya no serían judíos, ya no estarían privilegiados de manera particular, descubrirían la esencia del cristianismo, por lo tanto también la del judaísmo, y se les aseguraría la libertad, al menos el ingreso en el reino de la libertad que se propone fundar la historia futura.

Si se atuvieran al cristianismo y al Estado cristiano, ni siquiera querrían ser emancipados: por el contrario, obrarían en favor de su verdadera libertad. Hasta aquí se hacen muchas ilusiones, cuando afirman que el Estado cristiano les reserva no sólo libertades esenciales, sino la libertad pura y simple, o que son los únicos que sufren y son oprimidos en el Estado cristiano.

El autor de los *Judíos en Austria* examinó en un pasaje especial las privaciones de derechos que debieron sufrir los judíos en Austria y la manera como la opresión que pesa sobre ellos entra en contradicción con las disposiciones jurídicas reconocidas vigentes en Austria.

Demostraremos que los judíos no deberían ser el único objeto de sus quejas y que más bien, cuando los judíos sufren, todos los otros sufren a su manera, que por lo tanto es la mayor ilusión para un judío pretender que, suprimida la opresión especial que pesa sobre él, sería libre. Antes bien, todo el mundo carece de libertad en el Estado absoluto; el judío está privado de ella sólo de manera distinta. El judío, si considera exactamente la cuestión, no tiene que reclamar la supresión de la miseria particular, la superación de su privación distinta de la libertad; o bien, no debe esperarlas. Es la eliminación de un principio lo que debe reclamar.

El judío en el Estado absoluto

El judío, dice el autor de este escrito que se ocupa ante todo de los judíos en Austria, está privado de los derechos cívicos esenciales. ¿Pero quién, en el Estado absoluto, posee derechos cívicos esenciales? ¿Quién? ¡Nadie! En ese Estado no hay más que parias cristianos, pero aun aquellos a quienes los derechos cívicos parecen estarles acordados por el nacimiento o por una gracia particular, no constituyen excepción a la miseria general. Su miseria, por el hecho de ser brillante, no es sino más miserable.

El empleado que, en su escritorio, llena las rúbricas prescritas de su libro de cuentas, no puede verdaderamente ser considerado libre y no posee derechos cívicos esenciales mientras toda su esencia no consiste más que en Henar esas rúbricas.

El privilegiado, es decir, el privilegiado por su nacimiento y por sus bienes, evidentemente puede expresar su opinión en las dietas; ¿pero tiene derechos cívicos si su opinión carece de influencia sobre la evolución del Estado? Para el Todo, como para él mismo, es indiferente en sumo grado que uno exprese su opinión entre las cuatro paredes de su casa, en el caso en que todavía

tenga la ridícula pretensión de acordarse a sí mismo y a su opinión una importancia mayor de la que tienen, o que emprenda un viaje especial para expresar sus opiniones en un espacio mayor que el de su casa, agregándolas a opiniones también carentes de significación.

En modo alguno puede haber lugar para derechos cívicos allí donde el Estado no es todavía Estado, cuando todos sus esfuerzos apuntan a no convertirse en un Estado, es decir, en un negocio común a todo el mundo. Aun los movimientos más elevados de semejante negación del Estado, como por ejemplo las guerras, las conclusiones de tratados, no están conducidos por una idea que poseyera un contenido propio y positivo; sólo son provocados por la reacción contra ideas reales de otros Estados y tienen como único objetivo el aislamiento de la evolución histórica de la idea de Estado.

«Sobre los judíos pesan motivos excepcionales de queja en cuanto a los derechos habituales de los ciudadanos».

Pero sobre nosotros también.

Si las tasas y los impuestos deben constituir nuestros únicos o nuestros esenciales deberes estatales, y si es preciso que los derechos estén en su relación exacta con los deberes, entonces tenemos deberes exorbitantes fuera de toda relación exacta, pues no tenemos ningún derecho universal.

O si llamamos «deberes corrientes del ciudadano» a lo que pagan los elementos inferiores de la sociedad en la exacta proporción de lo que están exentos los elementos superiores, así también, son los primeros los que tienen cargas excepcionales.

«Los judíos, en las diferentes provincias, están sometidos a leyes diferentes». También nosotros. La monarquía absoluta no conoce un derecho general, no conoce un Estado, sino a lo sumo estados y provincias que, en calidad de condados, ducados, prin-

cipados o margravatos, poseen sus derechos particulares y que, a su manera, pertenecen todos a uno solo.

En Galitzia, el culto judío está sometido hasta en sus mínimos detalles a un impuesto exigido con gran rigor. Por ejemplo, el judío debe pagar un impuesto sobre las luminarias del sábado, aunque su pobreza ni siquiera le permita comprárselas.

Pero para nosotros, eso es todavía más grave. Debemos pagar para el mantenimiento de la Iglesia, hacemos bautizar y hacemos bendecir cuando nos casamos, aun cuando no poseamos vínculos con la Iglesia. Estamos obligados a cumplir actos religiosos.

«El estado de las quejas de los judíos está en conflicto con los principios del derecho reconocidos en general en Austria».

Pero también los cristianos deben emitir semejantes quejas, porque ellas son una consecuencia necesaria de toda la constitución.

El Estado absoluto, en los tiempos modernos, debe hacer sacrificios y poner a la cabeza del derecho territorial o de otros pactos y tratados, principios jurídicos universales que tratan del bien del Todo y de los derechos del hombre, pero en sus disposiciones aisladas y en sus parágrafos, limitará y paralizará esos principios universales mediante cláusulas, a medida que progrese hacia los detalles y hasta que los haya disuelto por completo. En general, por ejemplo, se confiere cierto valor al precepto de que los derechos deben estar de acuerdo con los deberes; al privilegio exagerado le resulta muy fácil, cuando lo ejecuta en el detalle, omitir ese precepto o atacarlo sencillamente, sin vergüenza, y declarar que le conviene silenciar ese precepto. En un código que establece como norma general la igualación del derecho y del deber, puede decirse luego, sin vacilar, que cuando un noble y un burgués pretenden el mismo cargo, siendo iguales sus aptitudes, se dará preferencia a aquél. Esta ley puede por cierto afirmarse y satisfacerse fácilmente, y hasta obtener plena satisfac-

ción, cuando se otorga la ventaja al noble que sobrepasa al burgués por sus capacidades. El judío, en consecuencia, no es el único que deba quejarse de que, en el largo camino, aun antes de que el precepto del acuerdo necesario entre los derechos y los deberes llegue a él, éste ya se haya hecho tan débil y tan desprovisto de energía que no pueda protegerlo de las ofensas particulares y del desprecio.

«En la compilación de leyes universales, el carácter irreprensible de la confesión religiosa se encuentra expresado». Bien. La libertad de conciencia se garantiza, en el Estado moderno absoluto, el cristiano, a todos; nadie debe ser inquietado por sus opiniones en materia religiosa. Pero haced venir a una o varias personas, hacedles declarar que se apartan de toda religión, que, en consecuencia, ya no pueden cumplir actos religiosos, y ese precepto de la libertad de conciencia perdió todo deseo de mantenerse, justamente allí donde debería demostrar que entiende tomar la cosa en serio: en los detalles.

«En el código, el prejuicio es declarado expresamente no válido». Pero rige como acabamos de mostrarlo, y es el regulador supremo que define las relaciones internas del Estado cristiano.

El autor de los *Judíos en Austria* se apoya enseguida en las promesas y las declaraciones generales que se han hecho a los judíos en varias ocasiones. Pero, como en todos los otros casos y como todos los otros que hasta aquí han tomado partido en favor de los judíos, obró erróneamente al no pensar en sus compañeros de miseria, los cristianos. También a nosotros se nos hacen declaraciones, pero su ejecución ha sido diferida y durante ese tiempo se han producido declaraciones que nos daban claramente a entender que definitivamente no había que tomar esas promesas en serio. Con justo derecho, agregamos que no estamos todavía maduros, que no somos todavía verdaderos hombres realizados, que todavía no tenemos coraje, somos cobardes, esclavos en el fondo, que queremos ser esclavos. La manera como debería expresarse

el judío aparecerá clara a todos luego de nuestra discusión. «Los judíos austríacos de las provincias sometidas a Francia durante las guerras revolucionarias han perdido muchas de las ventajas y los derechos que habían poseído bajo una dominación extranjera». ¿Pero entonces, solamente los judíos perdieron y ganaron en la historia? ¿No hay otros pueblos afectados por la historia y que sufrieron en ella? ¡Siempre los judíos solos! Si sólo los judíos hubieran hecho estas experiencias amargas, podrían esperar mucho tiempo antes de que se los sacara de su desgracia. Si fueran los únicos, estarían abandonados, y su causa es, en efecto, muy desgraciada y desesperada, en tanto que se aíslan en todos sus pensamientos y en todos sus sentimientos, y no reconocen que su causa sólo puede ser llevada a buen término si, y en la medida en que, se una a la causa de la humanidad y de la historia. En toda Europa, el poder absoluto consideraba que la soberanía que había establecido y ejercitado durante un cuarto de siglo el poder de la libertad y de la humanidad se había hecho extranjera, y obró en consecuencia. De un plumazo, con un solo decreto, declaró nulas y no válidas a las leyes «extranjeras»; o bien poco a poco, pero sin pausa, arrancó a sus súbditos las más importantes y las más libres disposiciones del código «extranjero». No sólo los judíos fueron restaurados, y por ello no son los únicos en que reside la posibilidad de su salvataje. Nosotros, los pueblos históricos, obtendremos nuestra salvación aportando la prueba —todos los trabajos de la crítica y de la ciencia se han esforzado por hacerlo — de que los principios que a finales del siglo pasado metamorfosearon la faz de Europa, no nos son en modo alguno extranjeros, sino que, por el contrario, forman parte de la naturaleza humana y están íntimamente ligados a ella. Quitaremos a lo extranjero su aspecto extranjero, aspecto que, al menos al comienzo, tenía para toda Europa —por ello debió imponerlo por la violencia mediante una larga serie de guerras a los refractarios

—, el único aspecto que puede justificar las tentativas en sentido inverso de la restauración que se declara en favor de la historia.

Lo que en esas condiciones debe hacer el judío —junto a nosotros y con nosotros, por su lado y asociándose con nuestros esfuerzos— no ofrece dudas, si es serio en su voluntad de hacerse libre y en el caso en que ya no quiera perderse en las ilusiones que por toda la eternidad lo mantendrán lejos de la libertad. Es preciso que pruebe que los principios que lo beneficiaron durante el trastrueque de todos los Estados europeos y que lo liberaron por un instante, no le eran extranjeros, y que sus beneficios no eran un presente fortuito. Pero, en los hechos, ¿tiene el coraje de postular el principio de la liberación del prejuicio? Debe hacer suya la causa general de la humanidad y, a la suya, debe volverla causa general. ¿Pero lo hace cuando solamente combate para sí en tanto que judío y no advierte que sólo puede hacerse libre si abandona completamente el prejuicio que puede alimentar en su lugar y deja de pedir la conquista de la libertad para él solo? La opinión de que es el único oprimido, debe extirparla de raíz, y esta última raíz que arrancará es la representación de la inconsecuencia y del ultraje que comete hacia esos principios la suerte que se le impone en el Estado cristiano. Debe llegar a concebir que su prejuicio de querer, en tanto que judío, ser algo particular, no es en suma más que uno de los prejuicios, una prolongación de los prejuicios determinados por la forma del Estado absoluto.

Hasta aquí se ha equivocado acerca de su posición, pero la equivocación era general. Todos hasta aquí carecíamos de claridad acerca de nosotros mismos y de nuestra posición en el mundo.

El tiempo de la desilusión ha llegado, porque la potencia, el prejuicio religioso, que hasta aquí nos engañaba o que era nuestra propia ilusión, es interpretado, comprendido, descifrado y despojado de su despotismo. Hasta aquí creíamos que el prejui-

cio religioso era una potencia del más allá, situada fuera de nuestro poder. Regía nuestras condiciones, las determinaba, las gobernaba. Y no es otra cosa que una expresión particular, una fórmula de las relaciones que nosotros mismos nos hemos creado. No es más que el velo que echamos sobre todos nuestros prejuicios pensando ocultarlos de este modo, embellecerlos y justificarlos.

Esta última ilusión está a punto de caer. El velo está deteriorado por el tiempo y los prejuicios se muestran en toda la fealdad de su desnudez.

La ilusión fundamental

En el curso de los debates en la Cámara de diputados de Baviera acerca del estado de los judíos, en 1831, entre otras cosas, se observó que «sólo el odio religioso» —por lo tanto, un obstáculo que las luces de nuestros días pueden enorgullecerse de haber superado— se oponía a la liberación de los judíos todavía en algunos círculos.

¿Pero a qué se debe que el odio religioso se calle cuando el judío, como soldado raso, debe derramar su sangre por el Estado, y que sólo se agite cuando el judío va a convertirse en oficial? ¿Por qué el odio religioso olvida su primer deber y no hace nada contra la construcción, hecha por un judío, del primer molino de vapor cerca de Viena, cuando se desplaza la concurrencia fuera de las mezquinas barreras de las corporaciones hacia un dominio en que puede ejercitarse más libremente y lograr prodigiosos éxitos?

Del mismo modo: ¿fue sólo una debilidad momentánea del odio religioso haber querido permitir al judío de Viena el ingreso en la corporación de los carreteros, imposible por toda la eter-

nidad? ¿No se debía ello al hecho de que el odio religioso tuvo una hora de debilidad, cuando un judío emprendió la construcción de la primera línea importante de ferrocarriles en Austria, asestando un fuerte golpe a los carreteros que negaban a su pueblo la participación en las pequeñas ganancias?

¿Es pues, por último, también el odio religioso el que, a los burgueses que al igual que la nobleza saben derramar su sangre y cuyo patriotismo a menudo puede pasar por menos egoísta, pues se alaba menos su lealtad menos expuesta a la sospecha de afirmarse o de alimentarse con el goce de prerrogativas o de privilegios particulares, decimos, por fin, no es el odio religioso el que vuelve difícil o imposible a los burgueses pasar a ser oficiales, u oficiales superiores? Por fin, ¿es un odio religioso particular el que vuelve sencillamente imposible a los burgueses que se les atribuya un regimiento del cuerpo de guardia? ¿Acaso el odio religioso tiene razones particulares para negarse a sí mismo cuando se trata de proporcionar oficiales a la artillería?

¡Es verdad! ¡Es así! El odio religioso empuja a la nobleza a apartarse del Estado burgués. En el odio religioso se basa la división en poseedores y en pobres que sólo pueden contar con su pobre y pequeña inteligencia. Bülow-Cummerow había hallado la expresión exacta, religiosa y eclesiástica de esta situación estatal, al designar al elemento del Estado que representa la inteligencia, como elemento que se soporta, elemento tolerado en consecuencia.

Ha pasado la época de la división en castas, de la separación de los privilegiados y los no privilegiados, de las prerrogativas particulares entre sí. Asimismo, sería imposible explicar la opresión que sufren los judíos mediante motivos religiosos o puramente religiosos. Aun en la Edad Media, cuando todavía se creía en la fe, cuando podía creerse en ella, porque no faltaban revelaciones brillantes, las ciudades y sus súbditos no obraban en el solo interés de la religión cuando excluían o perseguían a los judíos,

cuando se hacían atribuir o se arrogaban ellas mismas el privilegio de no dejar penetrar en ellas a ningún judío: obraban en el interés de sus corporaciones y cofradías. El prejuicio religioso era, al mismo tiempo, el prejuicio de la corporación, el privilegio religioso no era más que la confirmación supraterrestre del privilegio burgués, la exclusividad religiosa, presuposición, modelo e ideal de las exclusividades burguesas y políticas.

En nombre de la sola religión, los hombres aún no han hecho nada histórico, no han emprendido ninguna campaña armada, no han hecho la guerra. Cuando pretendían obrar y sufrir sólo en nombre de Dios, sólo nosotros podemos decir, en virtud del punto de vista moderno aplicado a las «cosas divinas», que, por el contrario, obraron y sufrieron únicamente a causa de su representación de lo que el hombre debía ser y pasar a ser; y en todas las evoluciones religiosas, empresas, combates, tragedias, acciones dignas o indignas de ser mencionadas, eran siempre intereses políticos o sus ecos, o también sus primeros movimientos, los que determinaban y conducían a la humanidad.

No es el odio religioso el que imposibilita al judío pasar a ser libre, sino su opinión de que es privilegiado, simplemente porque es privilegiado con estar ahí.

Si el judío sale de las barreras de su religión y reconoce al mundo y a la sociedad cristianos, en la medida en que los reconozca, abandonará también el orgullo de su privilegio; en esta medida, lo abandonará.

Si la confusión general y la falta de libertad del mundo cristiano se abren a los pensamientos y a las impresiones de la sociedad humana y salen de las barreras de la Iglesia, los privilegios están amenazados del primero al último.

El privilegio religioso y la separación religiosa deben, por otra parte, caer y cesar cuando las castas burguesas y políticas vean el fin de sus prerrogativas. El prejuicio religioso es la base del pre-

juicio burgués y político, pero base que este último, aunque no sea consciente de ello, se dio a sí mismo. El prejuicio burgués y político es el núcleo que el prejuicio religioso envuelve.

Por ello el método del combate contra la opresión burguesa y religiosa, como la historia lo practicó y como lo practica todavía, consistía en atacar el presupuesto religioso de esta opresión y en disolverlo. Una vez que vacila el carácter sagrado y el presupuesto del prejuicio burgués y político, que se ha hecho inseguro, que es destronado, el prejuicio laico se vuelve también inseguro de sí mismo, o bien raramente llega hasta la impudicia de expresarse sin ambages en su laicidad pura y confesar que no es otra cosa que la búsqueda del beneficio personal. Hará más bien la tentativa de recuperar la base religiosa y eclesiástica que anteriormente le confirió su eternidad.

Esta tentativa de restaurar los privilegios y declarar que el prejuicio religioso, la separación religiosa y el sentimiento de la dependencia religiosa son la garantía de la permanencia de lo que existe —como si realmente el antiguo estado de cosas persistiera todavía cuando los que están todavía en posesión del poderío perimido razonan y reflexionan en el medio de conservar el antiguo estado de cosas—, el precipitado apresuramiento con que el prejuicio religioso es favorecido, puesto por delante e invocado en todo, todos estos últimos recursos no hacen más que develar el secreto que se había disimulado tras la ausencia de prevención de los tiempos antiguos.

El prejuicio político y el prejuicio religioso son inseparables, son una y la misma cosa.

Cuando en 1831, durante los debates de los estados de Hannover, se tocó por un instante la cuestión judía, el señor Stüwe emitió la opinión de que el deísmo vacío y hueco de los judíos cultivados confería al Estado todavía menos garantías que la religión positiva de los judíos incultos.

Pero si se es de la opinión de que la religión es una garantía para el Estado, si luego se reflexiona en el modo de esta garantía comparando las representaciones religiosas y preguntándose luego en qué medida dan mayores o menores garantías, se debería entonces ser consecuente y pensar en la pregunta: ¿en qué medida la religión que se opone a la ley mosaica da garantías al Estado? Esta pregunta era tanto más importante cuanto que la historia reciente le ha dado una respuesta nueva luego de las mil respuestas diferentes que se le habían dado en el pasado.

En todo caso, la representación religiosa da garantías al Estado. ¿Pero a qué Estado? ¿A qué tipo de Estado? La historia ha respondido, ha respondido también a Stüwe.

¿Y el deísmo? ¿El deísmo hueco y vacío? ¿Por qué no daría garantías al Estado? ¿Por otra parte, también, a una forma determinada del Estado?

El deísmo es incluso el sistema que reina actualmente, y sólo reinará en una forma determinada del Estado.

En el deísmo la representación religiosa ha descendido a tal inanidad que, en el fondo, se ha convertido solamente en la representación de la religión, el postulado de la religión, el pensamiento de su utilidad y de su carácter indispensable. Tendremos que esperar, de él, las más seguras confesiones del Estado religioso acerca de su esencia y sus máximas. En él puede verse si su interés sólo se relaciona consigo mismo, si su interés es sólo religioso, si el privilegio religioso y el prejuicio religioso no son más que exclusividad y celo religiosos.

En una palabra, se demostrará si la exclusividad religiosa del Estado es otra cosa que la teoría y el postulado de su imperfección y de su privación de libertad. Nos queda todavía por demostrar la sofística de los judíos, que les vuelve imposible recibir sinceramente la libertad, aun cuando habría que otorgársela.

Bajo Napoleón, los debates del Gran Sanedrín nos darán la ocasión de conocer esta sofística.

El Gran Sanedrín de París

El decreto dado por la Asamblea nacional el 27 de febrero de 1791 y que confería a los judíos todos los derechos cívicos si prestaban el juramento constitucional, no tuvo gran influencia sobre la evolución de su condición. Como antes, permanecieron fuera de la nación y de sus grandes intereses, la historia de la revolución pasó por encima de ellos sin influirlos, ninguno de ellos se entreveró de algún modo, ni unió su nombre con su historia; lo único que, para ellos, significaba la revolución, era que constituía la ocasión de practicar la usura sin incurrir en castigo.

Las quejas contra la usura se hicieron por fin, en particular en el departamento del Rhin, tan amenazadoras, que Napoleón creyó deber emplear un medio decisivo. Convocó una asamblea de diputados judíos en París, y le hizo presentar, por miembros de su gobierno, algunas preguntas: ¿les estaba permitido, según su Ley, considerar las leyes del pueblo en medio del que vivían como suyas, considerar a los miembros de ese pueblo como sus hermanos y disponer en consecuencia su modo de vida? Luego de que los diputados respondieron afirmativamente a la pregunta, en 1807, Napoleón convocó un Gran Sanedrín para que, a través de sus decretos, las decisiones de los diputados judíos tuviesen fuerza de decretos legales.

Los diputados y el Sanedrín consideraron su deber como apologético. Podían decir, y no tenían derecho a hacerlo —no eran críticos, eran teóricos puros—: el judaísmo considera al mundo y sus relaciones de tal y cual manera; la sinceridad del crítico no les era posible, porque tenía un objetivo práctico determinado y opinaba que ese objetivo, la admisión en la asociación del Esta-

do, era compatible con sus principios religiosos. Como apologistas y como teólogos apologistas —nuevamente, no eran críticos ni políticos—, debían esforzarse por dar representación de sus principios religiosos, no solamente compatible con el reconocimiento de las leyes políticas de Francia, sino que diera también la seguridad de que, según su naturaleza originaria, no se oponían a estas últimas.

¡Empresa desesperada!

En su discurso de clausura, el Nassi (el jefe) del Sanedrín dijo: «Habéis reconocido disposiciones religiosas y políticas, pero también habéis declarado que franquear sus fronteras no era sino desorden, ofensa a Dios, sacrilegio».

Si esta frase hubiera sido formulada de manera autónoma por sí misma y sin implicaciones históricas, como una determinación constitutiva, se habría podido, de todos modos, hacerla valer como bien intencionada, aunque de este modo sea igualmente falsa: está en la esencia del principio religioso sobrepasar su pretendida frontera y procurarse la autocracia. Pero si la frase —como es el caso aquí— debe al mismo tiempo pasar por la auténtica interpretación de la ley del Antiguo Testamento, es doblemente falsa, y la salida teológica que debe abrir está nuevamente cerrada desde el primer momento.

La declaración del Sanedrín no es ni más ni menos que una acusación a la ley de Jehovah: haber sobrepasado las fronteras que toda disposición religiosa debe observar. La propia ley de Jehovah, la que está escrita por la mano de Dios, es según esto atribuible por su origen inmediatamente a lo sagrado, pero, como consecuencia de una ofensa a Dios, se ha hecho culpable de un sacrilegio. Todo es divino en el judaísmo, nada es humano; todo es religión, y la política, si no debe ser otra cosa que religión, no tiene el derecho de ser política, del mismo modo como lustrar

las ollas, si se considera un asunto religioso, no puede ser considerado un asunto doméstico.

«Habéis reconocido —prosigue el Nassi— que la jerarquía de un soberano contiene en sí el derecho de establecer ciertas disposiciones religiosas: habéis reconocido la consideración del príncipe e impuesto la obediencia».

Pero, según la ley, sólo existe un soberano —Jehovah— y si, por respeto a la debilidad de sus súbditos, ella tolera un príncipe profano, está lejos de acordarle la soberanía y la omnipotencia de la legislación soberana.

«Habéis reconocido la perfecta validez de ciertas constituciones burguesas (actos civiles); al mismo tiempo, habéis confirmado su falta de vinculación con los asuntos de la religión».

¡En sí, bueno y digno de alabanza! Pero bastante grave, cuando al mismo tiempo debe ser preservada la unidad con una ley para la que todos los asuntos cívicos son religiosos y según su principio, no hay asuntos puramente cívicos.

En la declaración que los diputados dirigieron de antemano a las preguntas que se les presentaban, aseguran que «su religión les impone considerar la ley del amo del país como la ley suprema en los asuntos cívicos y políticos». ¿Su religión misma? ¿Su religión misma que fuera de la Ley no existe, que no es más que la ley, que, en consecuencia, sólo existe en la ley y por ella, y que, otra vez, sólo existe cuando la Ley existe en cuanto Ley, en cuanto Ley única y suprema?

Los diputados se apoyan —es un recurso utilizado por los judíos un número incalculable de veces— en la carta que Jeremías envió a los cautivos de Babilonia. Pero cuando el profeta escribe: «La ciudad hacia la que os conduzco, buscad su provecho y rogad al Señor por ella; pues si ella es próspera, vosotros lo sois también», este motivo es, en primer lugar, puramente egoísta; el orden no es más que una indicación de un interinato y, por fin, no

deja de ser cierto que, pese a todas las plegarias por la ciudad en que los servidores de Jehovah vivirán hasta la liberación, Babilonia debe ser destruida.

Los diputados observan que esta advertencia del profeta encontró tanta «introducción» que sólo pocas personas y solamente personas «de la clase menesterosa» utilizaron el permiso de Ciro para retomar a Jerusalén y reconstruir el Templo.

Pero también se alaba a estas pocas personas. Los ricos, que se quedaron atrás, son vituperados por su falta de celo legal. Esos pocos que regresaban a Jerusalén, estaban «tocados por el espíritu de Dios».

El judío que diferencia las prescripciones cívicas y religiosas y que pretende ser todavía judío, sólo es judío de manera ilusoria.

Pero se descubrirá también cómo el judaísmo ilusorio se convierte en el verdadero judaísmo y cómo el judío se vuelve inmortal en su ilusión.

«Habéis reconocido —dice el Nassi en su discurso de clausura del Sanedrín— que es preciso que el hombre, en las relaciones sociales, cumpla varios tipos de deberes: deberes con el creador, deberes con sus criaturas, sumisión, obediencia y veneración para los príncipes».

Pero el judío no conoce relaciones sociales —como ya se observó, no hay para él noción de mundo y de sociedad humana—, el judío no admite esta diferenciación de deberes, no conoce —¡y con todo derecho, en tanto que el hombre pasa por mera nada!— más que deberes hacia Dios.

El Nassí dirá en seguida esto mismo: lo dice en el mismo impulso que lo hace hablar de esta diferenciación de deberes.

«Habéis reconocido la nulidad de la criatura ante su creador».

¡Por lo tanto, el hombre no es nada! No hay, por lo tanto, ningún deber hacia el hombre —al menos no lo hay hacia el hombre en cuanto tal y en nombre del hombre. No hay, por lo

tanto, más que deberes hacia Dios, ante quien la criatura no es nada, y hacia esta última, sólo hay deberes en nombre de Dios, en el camino que atraviesa el respeto de Dios, y en este camino, se hace la experiencia de que el hombre no es nada, estrictamente hablando, y por sí no obliga a ningún deber.

«Penetrados por una santa estima de sus obras —en qué consiste esta estima queda con eso mismo expresado—, os habéis guardado de aceptar una representación cualquiera que fuera indigna y profanatoria y que contuviera el menor ultraje hacia sus mandatos».

Esta mentira, pues el Sanedrín ha eliminado buenamente de su horizonte la estima hacia el «creador», al declarar que una parte de la Ley ya no obligaba y debía retirarse ante las prescripciones humanas —si las palabras tienen un sentido y no deben pronunciarse en el aire—, este aguijonazo disfrazado en dirección al cristianismo, encuentra su justificado castigo en el mismo discurso del Nassi. Honrarlo no es, en efectos, más que honrar a un solo hombre, y va contra la idea moderna de la sociedad humana.

«¡Y tú, Napoleón —dice al terminar—, tú, consolador del género humano, padre de todos los pueblos, Israel te construye un templo en su corazón!».

¡Hermosa observancia del precepto de que la criatura no es nada ante el creador!

Da lo mismo que el templo que Israel levanta a Napoleón, el padre de todos los pueblos, se edifique con piedras o no. Este templo es, en todo caso, el testimonio de la caída del Dios único y del verdadero —según la idea judía—, del único verdadero padre de todos los pueblos.

De esta falta de principios, la conciencia judía religiosa se salva y aparece tanto más grande y fuerte, lo mismo que la virtud que se ha zafado de su trampa parece más preciosa, y que un pe-

cador que se arrepiente es más agradable a Dios que cien justos que no necesitan expiar.

Así, el gran Sanedrín declara que el matrimonio entre judíos y cristianos contraído según las leyes del código civil es válido y obliga a deberes desde el punto de vista civil, pero no es apto para revestir formas religiosas. En esta diferenciación, se supone manifiestamente que ese matrimonio, que sólo tiene valor civil, carece de ese carácter sagrado que hace de él un verdadero matrimonio. Semejante matrimonio es, como lo declararon los diputados judíos, «sin vigor según las leyes de la Iglesia».

El gran Sanedrín no es el único que concibe de este modo el matrimonio. Tampoco es el único en cuanto al punto siguiente, pues aún en otro sistema eclesiástico dos actos se realizan en una lengua que los diferencia de la vida corriente y los hace aparecer bajo una luz de naturaleza extraña.

En el Sanedrín, los discursos importantes se pronuncian en la lengua hebraica, y luego se leen en una traducción francesa. La manera como esos hombres quieren ingresar en las filas de los ciudadanos franceses es perfectamente característica. El hebreo es lo original, el modelo, lo propio, lo verdadero, el corazón; el francés, la traducción, el calco, lo impropio, la apariencia, la cáscara.

Pero lo que hay de puramente judío se muestra en su acabamiento, cuando el Sanedrín no puede dejar de hablar de la «injuria» con que hasta aquí se ha cubierto a Israel y de arrojar una luz odiosa sobre el «prejuicio popular» que representaba «los dogmas judíos como salvajes». Ellos, los judíos, están siempre allí con su eterno tesoro de verdad, solos en un mundo que no hacen sino envilecer, que juzgan falsamente, pero cuya victoria final no pueden impedir.

Ella, la judería, es «la tropa fiel de Dios». Dios la protegió siempre y le probó particularmente su protección al dejarla vivir

el instante presente. Ahora, se trata de la «futura felicidad de Israel» —por lo tanto, siempre Israel. ¡Siempre sólo Israel! Por sí, Israel sigue siendo algo particular; no se trata, por lo tanto, de intereses generales del hombre en los debates del Sanedrín, tampoco de Francia y los franceses, ¡sino siempre, y siempre solamente de Israel!

«Nuestra asamblea —dice el Nassi del Sanedrín— es una imagen viviente del honorable tribunal cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos —¡qué elocuencia desprovista de significación!—, revestido con sus derechos, animado por el espíritu, con el mismo celo, con la misma fe».

Una alabanza muy peligrosa —dejando de lado la chochez que se hace la asombrada ante una institución sobre la que flota todavía tanta sombra en cuanto a su historia y su organización. Si a los franceses de la Constituyente y de la Convención se les hubiera ocurrido la idea de ponderar a su asamblea por estar animada del mismo espíritu, el mismo celo, la misma fe, que las asambleas de los galos y de los francos, ¿habrían sido los únicos en tener la prerrogativa de caer en el ridículo?

La admiración de sí mismo del Sanedrín, la manera como ve a Dios en su magnificencia y hace admirar el espectáculo de su magnificencia con diputaciones de judíos extranjeros, el vértigo de la asamblea que está en oposición con «la injuria» inferida a Israel y en su repetición constante, es fatigosa y por fin desagradable.

La Constituyente y la Convención no habrían —como lo hicieron— creado nuevos conceptos, nuevas leyes, nuevas esencias y hombres, si se hubieran admirado siempre, y si en su esplendor, hubieran visto la mano o el dedo de Dios, «con un santo temblor en el corazón».

Conclusión

Del modo como lo intentó el Sanedrín, los servidores de la ley mosaica no pueden ser elevados a la libertad. Diferenciar entre preceptos políticos y religiosos en la ley revelada, declarar que éstos son los únicos absolutamente obligatorios, pero que estos últimos perderían su vigor en condiciones sociales distintas, constituye en sí un atentado contra la ley del Antiguo Testamento, y confesar que éste contiene ideas y preceptos que contradicen nuestra representación de la sociedad humana. Esta confesión se retracta, en los hechos, cuando se afirma que todos los reproches hasta aquí dirigidos a la ley se basan en prejuicios, son una injuria inferida al santo de los santos. La sofística y el jesuitismo de una pesada exégesis se reducen a poner de manifiesto que la Ley, por ejemplo, no ha pensado en diferenciar a los israelitas y los extranjeros, y en separarlos así como pretendieron hasta hoy los «enemigos» del judaísmo.

A la misma mentira se llega al diferenciar los preceptos religiosos y políticos en la ley. En esta diferenciación reside la confesión de que el servidor de una ley como la ley mosaica no puede vivir en el mundo real y no puede tomar parte en sus intereses. Pero si ahora pronunciara solamente el judío, de manera clara, distinta y abierta, esta confesión: ¡quiero —pues me propongo seguir siendo judío— conservar de la ley sólo lo que me parece constituir su elemento religioso, y me separaré de todo lo que reconozco como antisocial y lo sacrificaré! En lugar de esto, se persuade y quiere persuadir a los demás de que, con esta diferenciación entre preceptos religiosos y preceptos políticos, se mantiene en armonía y es uno con la ley, pues ella misma reconoce esta diferencia y la estatuye. En lugar de romper con una parte de la ley, sigue siendo el servidor del todo, y en tanto tal, debe abandonar de nuevo esta diferenciación y, a través de su conciencia religiosa, alienarse del mundo.

La mentira no puede volver a poner al judaísmo en pie ni reconciliar al judío con el mundo.

Pero tampoco la violencia puede liberarlo de su tirano quimérico, la ley, y devolverlo al mundo, cuando ella emana de esclavos que obedecen al mismo tirano.

¿Qué ayuda dar?

Debemos, primero, ser libres, antes de poder pensar en invitar a los otros a la libertad. Debemos primero retirar la viga de nuestro ojo antes de tener el derecho de observar a nuestro hermano que tiene una paja en el suyo. Sólo un mundo libre puede liberar a los esclavos del prejuicio.

La mentira de la sofística judía es un signo seguro de que también el judaísmo marcha hacia su disolución.

Pero es también una situación mentirosa cuando, en la teoría, se niega al judío los derechos políticos, mientras que, en la praxis, posee una fuerza prodigiosa y ejercita *en gros*[53] su influencia política, estorbada en el menudeo. El judío, que, por ejemplo, es apenas tolerado en Viena, determina con su potencia financiera todos los destinos del Imperio. Un judío, que puede carecer de todo derecho en el más pequeño Estado alemán, decide el destino de Europa. En tanto que corporaciones y cofradías se cierran a los judíos, o que todavía no se los admite en ellas, la audacia de la industria se burla de la testarudez de instituciones medievales. Hace mucho tiempo que están franqueadas las barreras del antiguo estado de cosas, por el nuevo movimiento y la existencia que todavía, quizá, ellas consideran teóricos. La potencia del antiguo estado de cosas no es más que una teoría sofística que se sitúa frente a la teoría de sinceridad y del enorme poderío de una praxis cuya importancia se reconoce ya en la vida cotidiana.

El judaísmo ha seguido al cristianismo en el camino de sus conquistas a través del mundo, para recordarle siempre su origen y su verdadera naturaleza. Fue la duda que prosperó, en el ori-

gen celeste del cristianismo, el enemigo de la religión que se anunciaba como la única acabada y justificada cuando ni siquiera podía vencer a la pequeña tropa de aquellos entre los que había nacido. El judaísmo fue la piedra de toque mediante la que la cultura cristiana probó del mejor modo que su esencia es la del privilegio.

Ambos podían atacarse durante dos milenios, escarnecerse y volverse dura la vida, pero no vencerse.

La crítica religiosa tosca que ejercitó el judaísmo, y con ello, el propio judaísmo, resultaron finalmente superfluos a causa de la libre crítica humana, y respecto de ella la causa del cristianismo, por lo tanto también el judaísmo, probó decididamente que era un lujo medieval, una simple aprobación de la historia del cristianismo, injustificada por no haber podido provenir más que del centro de la cultura cristiana.

La teoría no ha hecho más que cumplir su oficio al reconocer la oposición que ha reinado hasta aquí entre el judaísmo y el cristianismo, y la ha resuelto. Puede serenamente atenerse a la historia, que pronuncia el juicio definitivo acerca de las oposiciones, cuando ellas ya no tienen razón de ser.

LA CAPACIDAD DE SER LIBRE DE LOS JUDÍOS Y LOS CRISTIANOS DE HOY[54]

Bruno Bauer

La cuestión de la emancipación es general: tanto los judíos como los cristianos se quieren emancipar. Al menos la historia, cuya meta final es la libertad, tiene que trabajar y trabajará para que ambos (tanto los judíos como los cristianos) coincidan en el deseo y la búsqueda de la emancipación, ya que entre ambos no hay ninguna diferencia y ante la verdadera esencia del ser humano, ante la libertad, ambos tienen que confesar por igual que son esclavos. El judío es circuncidado y el cristiano es bautizado para que no vean su esencia en la humanidad, sino que renuncien a la humanidad y se declaren siervos de otro ser y se comporten como tales durante toda su vida, en todos los asuntos de su vida.

Cuando decimos que ambos tienen que coincidir y unirse en el deseo de emancipación, no queremos decir ni el lugar común de que la unión hace la fuerza, ni que los movimientos y las discusiones que el deseo de emancipación de los judíos ha provocado han servido para despertar en los cristianos el deseo de libertad, ni que los cristianos deberían contar con la agitación y la ayuda de los judíos si quieren ser dignos y liberarse de la tutela en la que han vivido hasta ahora, sino que únicamente queremos decir que la obra de la emancipación (de la emancipación en tanto que tal) sólo será posible y sin duda será llevada a cabo una vez

que se haya reconocido universalmente que la esencia del ser humano no es ni la circuncisión ni el bautismo, sino la libertad.

Lo que nos proponemos en este instante es investigar qué relación guardan los judíos con la meta final que la historia empieza a plantearse con la rotundidad del «ahora o nunca», si los judíos han contribuido a que la historia se atreva a ser tan rotunda, si los judíos están más cerca de la libertad que los cristianos o si les tiene que resultar más difícil todavía que a éstos ser libres y capaces de vivir en este mundo y en el Estado.

Cuando los judíos hablan de la excelencia de su moral religiosa (es decir, de su ley revelada) para demostrar que son capaces de ser unos buenos ciudadanos y que tienen derecho a participar en todos los asuntos públicos del Estado, su deseo de libertad no tiene para el crítico otro significado que el deseo del negro de volverse blanco, o menos significado todavía: es el deseo de seguir siendo un esclavo. Quien quiere emancipar al judío en tanto que judío no sólo se toma la misma molestia inútil que quien quiere limpiar a un negro hasta dejarlo blanco, sino que además se engaña con este tormento inútil: mientras cree enjabonar al negro, lo está lavando con una esponja seca. Ni siquiera llega a mojarlo.

«Bueno —se suele decir (y el propio judío lo dice)—, al judío no hay que emanciparlo en tanto que judío, porque es judío, porque tiene un principio ético excelente y humano, sino que el judío se retirará tras el ciudadano y será un ciudadano aunque sea judío y quiera seguir siéndolo». Es decir, el judío es y sigue siendo un judío aunque sea un ciudadano y viva en unas circunstancias humanas: su ser judío y limitado acaba triunfando sobre sus obligaciones humanas y políticas. El prejuicio persiste pese a haber sido sobrepasado por principios universales. Y si persiste, es el prejuicio quien sobrepasa a todo lo demás.

Sólo sofísticamente, en apariencia, podría el judío seguir siendo judío en la vida del Estado; si el judío quisiera seguir siendo judío, la mera apariencia sería lo esencial y triunfaría; es decir, su vida en el Estado sería sólo apariencia o una excepción momentánea frente a la esencia y la regla.

Por ejemplo, los judíos han indicado que su ley no les impidió prestar los mismos servicios que los cristianos en la guerra contra Napoleón e incluso luchar los sábados. Es verdad, pese a su ley los judíos participaron en la guerra y lucharon; su sinagoga y el rabino les permitieron expresamente someterse a todas las obligaciones del ejército, aunque estuvieran en contradicción con los preceptos de la ley; esto implica que el trabajo o el sacrificio por el Estado durante el sábado se permitió excepcionalmente en una ocasión, y la sinagoga y los rabinos que concedieron excepcionalmente el permiso se encuentran por encima del Estado, que en esa ocasión obtuvo un privilegio precario que no le corresponde de acuerdo con la ley suprema, con la ley divina.

Un servicio que se presta al Estado con una conciencia que debería ver en él un pecado, pero que esta vez no lo ve porque el rabino ha concedido una dispensa y ha dicho (y otra vez no lo dirá, ya que propiamente nunca lo debería decir) que esta vez prestar ese servicio no es pecado: ese servicio es inmoral porque la conciencia lo desaprueba, es precario porque la ley lo prohíbe (de modo que lo puede prohibir realmente en cualquier momento) y debería ser desaprobado por toda comunidad moral. Sólo una época que no tiene claridad sobre sí misma puede presentar ese servicio como algo especial: una época que por fin tenga de nuevo seres humanos completos y plenos lo rechazará como una hipocresía, y a quienes lo ensalcen los compadecerá (si no se quieren convencer de su inanidad) como restos y víctimas desdichados de un pasado completamente falso.

¿Qué han hecho los judíos para elevarse por encima de un punto de vista que los obliga a ser hipócritas y para rellenar el

abismo que les cierra el paso a la altura de la humanidad verdadera y libre? No pueden hacer nada mientras quieran seguir siendo judíos y crean que en tanto que tales podrían ser libres.

¿Cómo han reaccionado los judíos ante la crítica que los cristianos han hecho a la religión para liberar a la humanidad del auto-engaño más peligroso, del error más grave? Han dicho que esta lucha sólo afecta al cristianismo; y como sólo han pensado en los sufrimientos y tormentos que el imperio del evangelio les ha causado, los judíos se han alegrado infinitamente cuando la crítica (desde Lessing, es decir, desde que empezaron a oír hablar de ella) se ha dirigido contra el cristianismo. Los judíos estaban tan obcecados que no se dieron cuenta de que, si el cristianismo (el judaísmo consumado) cae, será a través de su religión; ahora todavía no saben qué está pasando en este momento a su alrededor; son tan apáticos e indiferentes frente al asunto general de la religión y de la humanidad que no hacen nada contra la crítica, y están atrapados tan servilmente en el engaño religioso que nunca han participado en los ejércitos que han luchado contra la jerarquía y la religión. Ningún judío ha hecho nada decisivo en la crítica, tampoco contra ella. Los fanáticos cristianos que mueven el cielo y la tierra contra la crítica son unas figuras más humanas que el judío que se alegra cuando oye desde lejos que ha habido un nuevo ataque contra el cristianismo; y la oposición de los fanáticos cristianos a la crítica demuestra que en el fondo están enredados en ella, aunque de una manera tensa; creen tener que luchar contra ella porque tienen la impresión de que esta lucha se refiere a la causa de la humanidad; en cambio, el judío se cree a salvo en su egoísmo, sólo piensa en su enemigo, el cristianismo, pero nunca ha hecho nada decisivo contra él.

El judío no ha podido hacer nada contra el cristianismo porque le falta la fuerza creativa que esta lucha requiere. Contra la religión consumada sólo puede luchar la fuerza que sea capaz de sustituirla por el reconocimiento del ser humano verdadero,

pleno. Sólo éste puede luchar contra el cristianismo, ya que el cristianismo contiene (aunque en forma religiosa) el concepto general del ser humano, su propio enemigo. El judaísmo ha convertido en el contenido de la religión no al ser humano pleno, a la autoconsciencia desarrollada, es decir, al espíritu que ya no ve en nada un límite que lo angosta, sino a la consciencia cautiva que todavía lucha con su límite, el cual además es sensorial, natural. El cristianismo dice que el ser humano es todo, es Dios, es omnipresente y omnipotente, y expresa esta verdad de una manera todavía religiosa cuando dice: «Sólo uno, Cristo, es el ser humano que es todo». El judaísmo satisface sólo al ser humano que tiene que ver con un mundo exterior, con la naturaleza, y satisface de manera religiosa su necesidad cuando dice que el mundo exterior está sometido a la conciencia, es decir, que Dios creó el mundo. El cristianismo satisface al ser humano que quiere verse a sí mismo en todo, en la esencia general de todas las cosas, dicho religiosamente: también en Dios; el judaísmo, al ser humano que se quiere ver independiente de la naturaleza.

Así pues, la lucha contra el cristianismo sólo ha sido posible desde el lado cristiano porque sólo el cristianismo ha comprendido al ser humano, a la conciencia, como la esencia de todas las cosas, y porque la cuestión era disolver esta representación religiosa del ser humano, la cual aniquila propiamente a toda la humanidad porque de acuerdo con ella sólo uno es todo. Por el contrario, el judío estaba demasiado ocupado en satisfacer su necesidad todavía natural (la cual convertía en un deber sus tareas sensoriales religiosas, sus abluciones, purificaciones, su selección y purificación religiosa de los alimentos cotidianos) como para pensar en qué es el ser humano. El judío no podía luchar contra el cristianismo porque ni siquiera sabía a qué se refería esa lucha.

Toda religión está conectada necesariamente con la hipocresía y el jesuitismo: ordena al ser humano que contemple lo que él propiamente es como objeto de adoración, como algo ajeno, le

ordena que haga como si él no fuera nada de eso, es decir, como si no fuera absolutamente nada en sí mismo; pero la humanidad no se deja oprimir por completo e intenta hacerse valer a costa del objeto adorado, que empero no ha de perder su vigencia.

De acuerdo con lo que acabo de decir sobre el contenido de ambas religiones, el jesuitismo cristiano y el jesuitismo judío (y en especial el jesuitismo judío del presente) han de ser muy diferentes.

El jesuitismo cristiano es una acción humana universal y ha ayudado a crear la libertad de hoy; el jesuitismo judío, que existió junto al cristianismo, es de antemano estrecho, no tiene consecuencias para la historia y la humanidad, y sólo es un capricho de una secta que vive al margen.

El judío ve en la religión la satisfacción de su necesidad y la libertad respecto de la naturaleza; el sábado su idea religiosa se convierte en acción, o su libertad respecto de la naturaleza se convierte en una visión real: pero como sus necesidades no son satisfechas verdaderamente por la religión y el sábado siguen inquietándolo, y como la vida real, prosaica y de necesidades, está en contradicción con la vida ideal en que el judío ya no se preocupa de satisfacer sus necesidades, tiene que buscar maneras de satisfacer sus necesidades sin alterar la apariencia de que él cumple la ley, es decir, que está por encima de sus necesidades. El jesuitismo judío es la mera astucia del egoísmo sensorial, vulgar pillería, y además es hipocresía grosera porque sólo tiene que ver con necesidades completamente naturales, sensoriales. Es tan grosero y repugnante que sólo podemos apartarnos de él con asco, pero no discutirlo en serio. Cuando, por ejemplo, el sábado el judío hace que un sirviente o un vecino cristiano le encienda la luz y está contento porque él mismo no lo ha hecho, aunque esa luz sólo lo beneficia a él; cuando el judío hace que un sirviente caldee su habitación para que él no se quede congelado, aunque el precepto divino de no hacer fuego en sábado debería

protegerlo de congelarse; cuando el judío cree no infringir la ley del sábado si en la Bolsa se conforma con negocios pasivos, como si él no los convirtiera en negocios activos cuando acude a la Bolsa y se ocupa de ellos; cuando el judío tiene socios cristianos que se encargan el sábado de sus negocios, como si el trabajo de éstos no beneficiara a su empresa: todo esto es una hipocresía contra la que una persona decente ni siquiera puede luchar.

Cuando el cristiano capta religiosamente (es decir, disparatadamente) el concepto de espíritu y la autoconciencia, y la autoconciencia real reacciona contra este disparate sin poder suprimirlo, el jesuitismo que surge de aquí es completamente diferente, y la lucha científica es no sólo posible, sino además necesaria; es incluso el presupuesto del nacimiento de la libertad humana suprema.

El jesuitismo judío es la astucia con que la necesidad más sensorial se satisface porque a ésta no le basta la satisfacción fingida y prescrita legalmente. No es más que un ardid animal. Por el contrario, el jesuitismo cristiano es el esfuerzo teórico del espíritu que lucha por su libertad, la lucha de la libertad real con la libertad desfigurada, fingida (es decir, con la falta de libertad), una lucha en la que la libertad real y luchadora se degrada una y otra vez a la falta de libertad mientras lucha, y en especial si lucha religiosa y teológicamente; pero este juego cruel y terrible despierta finalmente a la humanidad y la estimula a conquistar en serio su libertad real.

El propio jesuitismo auténtico, el jesuitismo de la orden religiosa, era una lucha contra las normas religiosas, el escarnio de la frivolidad, una acción de la Ilustración, y sólo era repugnante e incluso sucio porque la Ilustración y la frivolidad aparecían en una forma puramente eclesiástica, no en una forma libre, humana.

Cuando el casuista judío, el rabino, pregunta si está permitido comer el huevo que una gallina ha puesto en sábado, esto es simplemente una estupidez y una consecuencia vergonzosa del prejuicio religioso.

Por el contrario, cuando los escolásticos preguntaban si Dios, ya que se hizo hombre en el seno de la Virgen, también podría convertirse (por ejemplo) en una calabaza; cuando los luteranos y los reformados discutían sobre si el cuerpo de Cristo podría estar al mismo tiempo en todos sitios, todo esto es ridículo, pero sólo porque era la disputa sobre el panteísmo en forma religiosa y eclesiástica.

Así pues, los cristianos están más arriba porque han desarrollado el jesuitismo religioso (una falta de libertad que se estrangula a sí misma) hasta el punto en que todo está en juego y la falta de libertad lo abarca todo y tiene como consecuencias necesarias la libertad y la sinceridad. Los judíos están mucho más abajo de esta cumbre de la hipocresía religiosa y, por tanto, mucho más abajo de esta posibilidad de la libertad.

El cristianismo surgió cuando el espíritu viril de la filosofía griega y de la formación clásica se mezcló en un momento de debilidad con el fervoroso judaísmo. El judaísmo que siguió siendo judaísmo olvidó esta mezcla y este encuentro amoroso en cuanto nació su fruto. Ni siquiera reconoció este fruto. En cambio, el judaísmo que conservó el recuerdo de la magnífica figura de la filosofía atea y mundana, que nunca la pudo olvidar y nunca dejó de pensar en la hermosa figura humana del hombre sin Dios, hasta que murió por culpa de este recuerdo y en su lugar surgió la filosofía real, este judaísmo muerto por culpa de su amor pagano es el cristianismo.

Que en el cristianismo la inhumanidad haya crecido más que en cualquier otra religión, hasta llegar a su cumbre, se debe sólo a que el cristianismo elaboró el concepto más ilimitado de hu-

manidad y lo desfiguró en su versión religiosa, haciendo inhumano al ser humano. En el judaísmo la inhumanidad no ha llegado todavía tan lejos; por ejemplo, el judío tiene el deber religioso de pertenecer a la familia, a la tribu y a la nación, es decir, de vivir para unos intereses humanos determinados; esta ventaja es sólo una apariencia y se debe al defecto de que el judaísmo todavía no conocía al ser humano en su esencia general, es decir, al ser humano que es algo más que el miembro de una familia, de una tribu o de una nación.

De ahí que la Ilustración tenga su verdadera sede en el cristianismo. En él puede echar las raíces más profundas, en él es decisiva, y además para todos los tiempos, para toda la humanidad, una vez que los griegos y los romanos tuvieron su Ilustración y, mediante la disolución de su religión, dieron pie al nacimiento de una nueva religión. La Ilustración de los griegos y los romanos sólo podía derribar una religión determinada, todavía imperfecta, que todavía no era religión por completo y que todavía estaba mezclada con intereses políticos, patrióticos, artísticos y (por decirlo así) humanos. El cristianismo es una religión consumada, pura, no es nada más que religión; por tanto, la Ilustración que él ha creado y que lo derribará decide la causa de la religión y de la humanidad. Por dos razones que propiamente sólo son una, el cristianismo tuvo que crear esta Ilustración decisiva, pues el cristianismo es la cumbre de la inhumanidad y la representación religiosa de la humanidad pura, ilimitada, omnímoda.

La misma razón explica que haya hecho falta una serie tan larga de siglos antes de que la Ilustración y la crítica pudieran alcanzar la perfección y la pureza que las han hecho capaces de inaugurar realmente una nueva época de la historia de la humanidad. Precisamente porque el cristianismo contiene una representación tan extensa de lo humano, pudo hacer frente durante tanto tiempo a los ataques contra su inhumanidad. Los ataques eran tan difíciles, tan tímidos, tan insuficientes (hoy siguen siéndolo

en algunas regiones de la Ilustración, donde todavía se ensalza el precepto cristiano del amor al prójimo, la ley cristiana de la libertad y la igualdad) porque la gente se dejaba impresionar por el precepto religioso del amor al prójimo y le costaba comprender que este mismo precepto, como es religioso, limita y suprime el amor mediante la fe, crea el odio, la furia persecutoria, pone la espada en movimiento y enciende las hogueras. Las religiones subordinadas cayeron antes porque los obstáculos que oponían al desarrollo de la humanidad se hicieron sentir antes, es decir, porque se basaban de antemano en una concepción limitada del ser humano y movieron mucho antes a la Ilustración a ser irreligiosa. Pero esta Ilustración todavía no fue decisiva para la religión, ya que sólo derribó *una* barrera determinada, no *la* barrera, no la limitación y la falta de libertad. Esta Ilustración tampoco fue decisiva porque ni siquiera disolvió de tal modo la religión determinada y todavía imperfecta que explicara correctamente la ilusión, el origen y el surgimiento humano de la misma. Sólo la Ilustración que explique y disuelva la ilusión, la religión, explicará correctamente también la ilusión y el origen de las formas subordinadas de religión.

El propio cristianismo contiene una prueba de esta frase. Para el católico era más fácil que para el protestante liberarse de la tutela religiosa, pero más difícil y casi imposible disolver la religión y explicar correctamente su origen. La tutela religiosa era más ruda, más exterior, y le ofrecía al ataque unos motivos exteriores, más cómodos; como la tutela religiosa no había penetrado hasta el interior y todavía no envolvía al ser humano entero, fue eliminada más fácilmente. Pero al mismo tiempo fue explicada mal y acusada de ser un engaño tosco; la verdadera fuente de la religión, la ilusión, el auto-engaño de los tutelados, siguió existiendo y sometió y confundió de nuevo al ilustrado que sólo se había liberado (y ni siquiera correctamente) de una ilusión determinada. Por el contrario, en el protestantismo la ilusión es to-

tal y omnipotente porque se adueña del ser humano completo y lo domina no desde fuera, mediante el poder sacerdotal, jerárquico o eclesiástico, sino desde su propio interior. El protestantismo toma el sentimiento de dependencia en su pureza y en su mayor generalidad (es decir, en su limitación total y absoluta) y lo convierte en un principio. Aquí, donde el sentimiento de dependencia es la esencia del ser humano y éste, aparte de ser religioso, no es (o al menos no debe ser) otra cosa, como político, artista o filósofo, es donde pasa más tiempo hasta que el ser humano se atreve a atacar a su propia esencia, que hasta entonces había reconocido como su esencia única y verdadera, y la rechaza y destruye. Pero cuando esto sucede, es a fondo, para todos los tiempos, para toda la humanidad, de modo que la cosa está resuelta para siempre y no hace falta retomar la lucha: ante todo, sucede correctamente porque la ilusión religiosa ya no se entiende como el mero engaño de una casta sacerdotal, sino como la ilusión general de la humanidad.

El protestantismo ha hecho ahora lo máximo que puede hacer y que es su destinación suprema: se ha disuelto a sí mismo, y al mismo tiempo a la religión, se ha sacrificado por la libertad de la humanidad. ¿Y qué ha hecho el judaísmo? Mejor dicho: ¿de qué sirve que el judío no disuelva su ley, sino que la infrinja y, si su necesidad y su beneficio lo requieren, la declare nula? ¿De qué sirve? No sirve de nada para la humanidad, pero sí para satisfacer una necesidad limitada y sensorial. Cuando el protestantismo (y en él el cristianismo) se disuelve, su lugar lo ocupa el ser humano pleno y libre, la humanidad creativa y ya no obstaculizada para sus creaciones supremas: cuando el judío infringe su ley, una persona o cierto número de personas pueden ocuparse tranquilamente de sus asuntos, pueden comer y beber lo que la naturaleza les da, pueden encender una luz cuando oscurece, pueden hacer fuego aunque sea sábado.

Hubo judíos ilustrados antes que protestantes e incluso cristianos ilustrados porque era más fácil anular una ley que sólo está en lucha con las necesidades celestiales que disolver un sentimiento de dependencia cuyo dominio se basa en el desarrollo de la naturaleza humana y sólo se pudo derribar una vez que el ser humano se había elevado al conocimiento de su verdadera esencia. Es más fácil satisfacer la necesidad sensorial pese a una ley a la que se considera divina que fundar e imponer una concepción nueva (la verdadera) de la esencia del ser humano que se opone a todo lo que la humanidad ha pensado hasta entonces de sí misma y ha de entablar una lucha a vida o muerte.

El judío no le da nada a la humanidad cuando desprecia para sí a su limitada ley; el cristiano, cuando disuelve su esencia cristiana, le da a la humanidad todo lo que ésta puede recibir: le da ella misma; la hace volver en sí, mientras que antes estaba perdida y nunca se había poseído. El judío ni siquiera puede estar tranquilo y tener una buena conciencia cuando elude su ley divina a su manera, es decir, debido sólo a la necesidad sensorial; la humanidad que se ha reconquistado tras su pérdida religiosa se posee con la conciencia tranquila y ha alcanzado su verdadera pureza. Quien deroga una ley limitada en su propio beneficio no obtiene mediante la lucha, que se acaba rápidamente, un incremento de fuerzas. Por el contrario, una lucha que triunfa sobre la falta de libertad y sobre el error fundamental le devuelve a la humanidad todas sus fuerzas, y además con una elasticidad que es irresistible y que derriba todas las barreras que hasta entonces la habían angostado.

«Así pues, ¿vosotros no reconocéis cuánto la formación cristiana y la Ilustración cristiana les deben a los judíos? ¿Ni siquiera queréis reconocer que vuestra búsqueda de la libertad política es estimulada y apoyada poderosamente por el deseo de emancipación de los judíos?».

¿Puede el hacha decirle a quien la maneja que ella lo maneja a él?

No es verdad que los judíos influyeran sobre la Ilustración del siglo pasado o que intervinieran creativamente en ella. Lo que los judíos han hecho en este campo está muy por debajo de lo que han hecho los críticos cristianos, es irrelevante para el desarrollo de la historia y fue sólo el producto de un estímulo que pasó a ella desde la Ilustración cristiana o desde la Ilustración anti-cristiana surgida en el mundo cristiano.

En verdad nadie se atreverá a hacemos el reproche de que nos hemos dejado determinar o dirigir por el partidismo a favor del cristianismo: esperamos que tampoco nos molesten con este reproche cuando neguemos que el judaísmo ha estimulado o apoyado la búsqueda de la libertad en la época moderna. En ambos lados, tanto en el judío como en el cristiano, se ha cometido un grave error al separar la cuestión judía de la cuestión general de la época y pasar por alto que no sólo los judíos, sino también *nosotros* nos queremos emancipar.

Los judíos sólo pueden reclamar la emancipación porque toda la época la reclama. Los judíos son arrastrados por el impulso general de la época. Sería una exageración ridícula afirmar en serio que con su deseo de emancipación los judíos han estimulado y apoyado una cuestión que todo el siglo XVIII puso en movimiento y que en la Revolución Francesa fue discutida en serio y decidida.

Si en todas partes donde hay progreso el mundo cristiano va por delante, si el cristianismo demuestra ser el impulso hacia el progreso, esto no significa que el cristianismo en tanto que tal ha querido y causado el progreso. Al contrario: si dependiera del cristianismo, el progreso sería imposible. El cristianismo estimula con tanta fuerza hacia el progreso porque quiere volverlo imposible; es el impulso a desarrollar lo verdaderamente humano

porque es la inhumanidad pura, suprema, consumada. Quien liberó a los espíritus del siglo XVIII y rompió las cadenas del privilegio y del monopolio no fue el cristianismo, sino la humanidad que dentro del cristianismo iba al frente de la civilización, pero dentro de este círculo cerrado estaba en contradicción profundísima consigo misma y con su destinación; fue la humanidad, que derribó las barreras que se había impuesto en su prisión religiosa del cristianismo. Los judíos fueron arrastrados por este movimiento arrebatador, sólo son la retaguardia, no la vanguardia del progreso, y ni siquiera estarían donde están ahora si hubieran tenido que esperar a que la disolución de sus normas los introdujera en el movimiento de la cultura moderna. Para llegar aquí, primero tuvieron que dejarse contagiar por el veneno corrosivo de la Ilustración cristiana o, si se prefiere decir así, anticristiana.

El judaísmo y el cristianismo son en sí mismos, como religión, una forma de la Ilustración y la crítica; y si su destinación era dominar a la humanidad, también fue su sino sucumbir por culpa de ellos mismos, de la Ilustración que contenían, y liberar así a la Ilustración, que en ellos estaba paralizada religiosamente. Con otras palabras: la Ilustración que ellos eran en forma religiosa los destruyó al quebrar la forma religiosa para convertirse en Ilustración real, racional.

Naturalmente, también desde este punto de vista el cristianismo va por delante, ya que el cristianismo no es otra cosa que el judaísmo que ha sucumbido por culpa de su propia Ilustración, es decir, la consumación religiosa de la Ilustración que el judaísmo contenía.

El ser humano nace como miembro de un pueblo y está destinado a convertirse en ciudadano del Estado al que pertenece por su nacimiento; pero su destinación como ser humano va más allá de la frontera del Estado en que ha nacido. La Ilustración, que eleva al ser humano por encima del vallado de la vida estatal y lo

separa de su Estado y de todos los Estados, fue expresada por el judaísmo en la forma religiosa de odiar; todos los Estados y pueblos carecen de justificación ante el Único, ante Jehová, y no tienen derecho a existir. Pero el judaísmo no tomó en serio esta Ilustración frente a sí mismo, frente al pueblo *único:* permitió subsistir a un pueblo como el único pueblo justificado y creó así la vida popular y estatal más limitada y aventurera.

El cristianismo acabó la Ilustración religiosa que el judaísmo había empezado: borró de la lista de los pueblos al único pueblo que quedaba, lo declaró el pueblo réprobo, suprimió los pueblos y los Estados y proclamó la libertad e igualdad de todos los seres humanos.

Así pues, la proclamación con que el cristianismo hizo acto de aparición es la misma con que la obra de la Ilustración moderna y el creador de la misma (la autoconciencia libre e infinita) se presentan ante el mundo y declaran la guerra a todas las barreras y los privilegios. La autoconsciencia no es ni el campesino, ni el burgués ni el aristócrata, ante ella los judíos y los paganos son iguales, no es ni sólo alemana ni sólo francesa; la autoconciencia no puede admitir que pueda haber algo que esté completamente separado de ella o por encima de ella, es la declaración de guerra y la guerra misma; y cuando ha llegado a ser la autoconciencia real, es la victoria sobre todo lo que quiere funcionar como monopolio, como privilegio y exclusivamente para sí. Así pues, no os lamentéis de su fuerza destructiva; la autoconciencia quiere y hace lo que también el cristianismo, por el que vosotros lucháis, quería pero ejecutó mal porque quiso ejecutarlo *en forma religiosa*.

La supresión religiosa es siempre superficial porque las situaciones que ella disuelve no las disuelve desde dentro, mediante su propia dialéctica y mediante la demostración científica, teórica, sino simplemente elevándose por encima de ellas, negándolas sin más, de modo que las deja persistir y no se puede apartar de ellas, restableciéndolas en una forma aventurera. La supresión re-

ligiosa se eleva hacia el aire, hacia lo fantástico, y por tanto es el reflejo fantástico de aquello por encima de lo cual ella se cree. Así, la relación matrimonial que el cristianismo disuelve está restablecida como el matrimonio de la comunidad con su Señor o en la relación de la esposa de Cristo con el cielo, o en la devoción del monje por la Virgen celestial y de la monja por el divino esposo con el que se ha prometido. Las diferencias sociales reviven en los estamentos de los llamados, de los elegidos y de quienes están condenados de acuerdo con la decisión inescrutable y arbitraria del Altísimo: al igual que los estamentos políticos, los estamentos religiosos se basan en la naturaleza, pero en una naturaleza quimérica. El Estado, y en concreto el Estado despótico, reaparece en el rebaño que se somete dócilmente a su señor, e incluso el contraste entre los Estados renace en el contraste entre el Reino de los Cielos y el reino de este mundo; los príncipes siguen peleando cuando el Príncipe del Cielo y el Príncipe de las Tinieblas luchan sin cesar y en todas partes, y el odio y la hostilidad de los pueblos se reavivan cuando el rebaño de ovejas y el tropel de cabras, la mano izquierda y la mano derecha, se encuentran uno frente a otro y tienen que considerarse extraños el uno para el otro, una oposición pura.

La religión es la contradicción de que ella tiene que negar todo lo que su voluntad desea, tiene que agarrar quiméricamente todo lo que quiere negar y no puede conceder lo que promete dar. La religión niega las diferencias naturales de los estamentos y los pueblos y las convierte en fantásticas; niega el privilegio y lo restablece en el dominio exclusivo del único y en la prerrogativa de los elegidos arbitrariamente; niega el pecado e incluye todo en el pecado; redime del pecado y convierte a todos los seres humanos en pecadores; quiere dar libertad e igualdad y no las concede, sino que instaura una economía de la desigualdad y la falta de libertad.

La religión no puede suprimir realmente lo que ella quiere negar porque se lanza contra ello no con la autoconciencia real, sino con una voluntad precipitada, exaltada, impotente, y con la fantasía. La religión no puede dar realmente lo que promete dar porque sólo quiere darlo, pero no trabajarlo, conquistarlo. La libertad y la igualdad que son dadas y no trabajadas son la desigualdad y la falta de libertad, pues no suprimen el privilegio y la esclavitud mediante el trabajo, mediante la lucha real, sino que los dejan persistir.

Esta contradicción hace sucumbir a la religión consumada. Ésta azuza el deseo de igualdad, el cual quiere luchar contra los privilegios, pero no lo satisface, pues no admite la lucha y hace inmortal y divino al enemigo de la igualdad. La religión consumada quiere dar libertad, pero no da la libertad, sino las cadenas de la esclavitud.

Lo que la religión consumada quiere y promueve es la voluntad de la humanidad y el objeto de su deseo. Así pues, la religión quiere sucumbir una vez que esa voluntad esté ejecutada. La ejecución de su voluntad es la Ilustración, la crítica, la autoconciencia liberada, la cual no huye, como la religión, no se eleva al reflejo fantástico de este mundo, sino que se abre paso por el mundo y lucha con las barreras y los privilegios.

El cristianismo es la religión que le ha prometido más (todo) a la humanidad, pero también la que le ha negado más (todo). Por tanto, es el lugar de nacimiento de la libertad suprema, así como fue la fuerza de la mayor servidumbre. Su disolución mediante la crítica (es decir, la disolución de sus contradicciones) es el nacimiento de la libertad y el primer acto de esta libertad suprema que la humanidad ha conquistado, que tuvo que conquistar y que sólo pudo conquistar en la lucha contra la consumación de la religión.

Por consiguiente, el cristianismo se encuentra muy por encima del judaísmo, el cristiano muy por encima del judío, y su capacidad de ser libre es mucho mayor que la del judío, ya que en el lugar en que el cristiano se encuentra la humanidad ha llegado al punto en que una revolución total curará todos los daños que la religión ha causado y la elasticidad de la fuerza con que la humanidad acomete esta revolución es infinita.

El judío se encuentra muy por debajo de este punto y, por tanto, de esta posibilidad de la libertad y de una revolución que decida el destino de toda la humanidad, pues por sí misma su religión ni es importante para la humanidad ni puede intervenir en la historia universal, sino que sólo al disolverse y consumarse en el cristianismo pudo ser práctica e histórica.

El judío quiere ser libre: esto no implica que tenga que ser cristiano para acercarse a la posibilidad de la libertad. Tanto el judío como el cristiano son siervos; y una vez que la Ilustración ha averiguado que tanto el judaísmo como el cristianismo son la servidumbre del espíritu, ya es demasiado tarde: la imaginación y el auto-engaño de que el judío se puede convertir mediante el bautismo en un hombre libre y en un ciudadano ya no es posible, o al menos ya no puede ser sincera. Simplemente, el judío cambia un estado privilegiado por otro, uno que contiene más inconvenientes por otro que parece más ventajoso, pero que no puede proporcionarle la libertad y los derechos políticos, pues el Estado cristiano no los conoce. Las ventajas del estado privilegiado del cristiano pueden mover a algunos judíos a utilizar el bautismo para hacer más ventajosa su posición en el Estado cristiano; pero el bautismo no los vuelve libres, y el poder del cristianismo no aumentaría porque todos los judíos profesaran la fe cristiana.

Es demasiado tarde. El cristianismo ya no hará más conquistas que ni remotamente puedan ser consideradas importantes. La época de las conquistas históricas que le proporcionaron pueblos

enteros ha pasado para siempre, pues el cristianismo ha perdido la fe en sí mismo y ya ha realizado por completo su tarea histórica.

Si los judíos quieren ser libres, no deben convertirse al cristianismo, sino al cristianismo disuelto, a la religión disuelta, es decir, a la Ilustración, a la crítica y a su resultado, la humanidad libre.

El movimiento histórico que reconocerá la disolución del cristianismo y de la religión como un hecho consumado y que le garantizará a la humanidad la victoria sobre la religión no puede tardar en producirse, ya que la autoconciencia de la libertad se ha sustraído a todas las situaciones existentes, está en contradicción total con ellas y las medidas torpes e impotentes que lo existente toma contra ella sólo le proporcionan nuevas victorias y conquistas.

Los pueblos que se situarán a la cabeza de este movimiento ya no presentarán a los pueblos y a los continentes que todavía estén presos el evangelio del Dios único que ha incluido a todos los seres humanos en el pecado, sino el mensaje de la humanidad liberada. Los pueblos que no se sumen a este movimiento y no acepten la fe en la humanidad se castigarán a sí mismos, pues no tardarán en ser sobrepasados, situados fuera de la historia y reducidos al nivel de los bárbaros y los parias.

Si esto sucede con la madera verde, ¿qué le pasará a la madera seca? Si el futuro de los cristianos que quieran permanecer en el cristianismo y que serán superados infinitamente por el desarrollo de la humanidad es muy turbio, ¿qué futuro espera a los judíos que quieran permanecen en ese punto más bajo todavía en el que se encuentran?

Ya verán lo que hacen: ellos mismos determinarán su destino, pero la historia no acepta bromas. El deber del cristiano es reconocer honradamente el resultado del desarrollo del cristianismo,

la disolución del mismo y la elevación del ser humano por encima del cristiano, es decir, dejar de ser cristiano y convertirse en un ser humano, en alguien libre. Por su parte, el judío tiene que renunciar por la humanidad, por el resultado del desarrollo y de la disolución del cristianismo, al privilegio quimérico de su nacionalidad, a su ley fantástica y disparatada (aunque este sacrificio le resulte difícil, ya que ha de renunciar a sí mismo y negar al judío). Ya no hace falta que el judío se desmienta diciendo que renuncia a su religión por otra religión. Lo que tiene que hacer es más difícil que cambiar una religión por otra.

El cristiano y el judío tienen que romper con todo su ser: pero esta ruptura está más cerca del cristiano, ya que surge inmediatamente como su tarea del desarrollo de su ser; en cambio, el judío tiene que romper no sólo con su ser, sino también con el desarrollo de la consumación de su religión, un desarrollo que es ajeno a él y al que él no ha aportado nada, pues el judío no ha ni provocado ni reconocido la consumación de su religión. El cristiano sólo tiene que dejar atrás un escalón, el de su religión, para renunciar a la religión en tanto que tal; el judío lo tiene más difícil para elevarse a la libertad.

Pero para el ser humano nada es imposible.

SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA[55]

Karl Marx

I

Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación civil, a la emancipación política.

Bruno Bauer les contesta:

> En Alemania nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de libertad. ¿Cómo hemos de emanciparos a vosotros? Vosotros los judíos sois *egoístas* si exigís una emancipación especial para vosotros en tanto judíos. Debierais como alemanes trabajar por la emancipación política de Alemania y como hombres por la emancipación humana, y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y de vuestra ignominia como excepción a la regla sino más bien como su confirmación.

¿O exigen los judíos que se les equipare a los *súbditos cristianos*?

De ese modo reconocen la legitimidad del *Estado cristiano*, reconocen su régimen de sojuzgamiento general. ¿Por qué les desagrada su yugo particular si les agrada el yugo general? ¿Por qué debe interesarse el alemán por la liberación del judío si el judío no se interesa por la del alemán?

El Estado *cristiano* sólo conoce *privilegios*. El judío posee en él el privilegio de ser judío. Tiene, como judío, derechos que no

tienen los cristianos. ¿Por qué aspira a derechos que no tiene y que los cristianos disfrutan?

Cuando el judío pretende que se le emancipe del Estado cristiano exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio *religioso*. ¿Acaso él, el judío, abandona el *suyo*? ¿Tiene, entonces, derecho a exigir de otros que abdiquen de su religión?

El Estado cristiano no puede, por su naturaleza y condición, emancipar a los judíos; pero además —añade Bauer—, el judío no puede por su condición y naturaleza ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío judío serán ambos igualmente incapaces tanto de otorgar la emancipación como de recibirla.

El Estado cristiano sólo puede comportarse con relación al judío a la manera del Estado cristiano, es decir, a la manera del privilegio, consintiendo la segregación del judío frente a los demás súbditos, pero haciendo que sienta la presión de las otras esferas separadas y que la sienta más intensamente cuanto mayor es el antagonismo *religioso* del judío frente a la religión dominante. Pero también el judío, de su parte, sólo puede comportarse respecto al Estado más que a la manera judía, es decir, como un extraño al Estado, oponiendo a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica y a la ley real su ley ilusoria, creyéndose con derecho a mantenerse separado de la humanidad, no participando, por principio, del movimiento histórico, aferrándose a un futuro que nada tiene en común con el futuro general del hombre, considerándose un miembro del pueblo judío y considerando al pueblo judío como el pueblo elegido.

¿A título de qué aspiráis, pues, los judíos a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? Ella es la enemiga mortal de la religión del Estado. ¿En cuanto ciudadanos? En Alemania no hay ciudadanos. ¿En cuanto hombres? No sois hombres, tan poco como aquellos a quienes apeláis.

Bauer ha planteado de nuevo la cuestión de la emancipación de los judíos, después de ofrecer una crítica de los planteamientos y soluciones dadas hasta ahora. ¿De qué modo está constituido, se pregunta, el judío a quien se trata de emancipar y el Estado cristiano que ha de emanciparlo? Y contesta con una crítica de la religión judía, analiza la antítesis *religiosa* entre el judaísmo y el cristianismo y aclara la esencia del Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, espíritu y profundidad, y con un estilo tan preciso como denso y enérgico.

¿Cómo resuelve, pues, Bauer la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? La formulación de una cuestión es su solución. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a la cuestión judía. Y el resultado, resumido, es el siguiente: tenemos que emancipamos a nosotros mismos antes de poder emancipar a otros.

La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una antítesis? Haciéndola imposible. ¿Cómo se hace imposible una antítesis religiosa? *Aboliendo la religión*. Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas y antagónicas religiones no son más que *diferentes fases del desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la *historia*, y en el *hombre* la serpiente que muda en ellas de piel, se encuentra ya no en un plano religioso sino solamente en un plano crítico, *científico*, en un plano humano. La *ciencia* es, entonces, su unidad. Pero las antítesis en el plano de la ciencia se resuelven por la ciencia misma.

El judío *alemán* se enfrenta a la falta de emancipación política en general y a la acusada cristiandad del Estado. Para Bauer la cuestión judía tiene, sin embargo, una significación general, independiente de las específicas circunstancias alemanas. Ella es la cuestión de la relación de la religión hacia el Estado, de la *contradicción entre las ataduras religiosas y la emancipación política*. La emancipación de la religión se plantea como condición, tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente como para el Estado

que ha de emancipar y que al mismo tiempo ha de ser emancipado.

> Bien, se dice, y lo dice el mismo judío, el judío debe ser emancipado, pero no como judío, no porque es judío, no porque profese un principio general humano tan excelente de moralidad; el judío, más bien, se ubicará en un segundo plano detrás del *ciudadano, y* será *ciudadano* a pesar de ser judío y de continuar siéndolo; es decir, es y seguirá siendo *judío* a pesar de ser ciudadano y vivir dentro de relaciones generales humanas; su naturaleza judía y limitada triunfa siempre y en último término sobre sus deberes humanos y políticos. Se mantiene el *prejuicio*, a pesar de dominar sobre él los principios *generales*. Pero si él se mantiene dominará, más bien, a todo lo demás. «Sólo sofísticamente, en apariencia, podría el judío seguir siendo judío en la vida del Estado; por tanto, si quisiera seguir siendo judío, la mera apariencia sería lo esencial y lo que triunfaría; es decir, su *vida en el Estado* sería una mera apariencia o una excepción momentánea frente a la esencia y la regla» [«La capacidad de los judíos y cristianos de hoy para ser libres», *Veintiún pliegos*, p. 57].

Veamos, de otra parte, cómo plantea Bauer la función del Estado:

> Francia [dice] nos ha ofrecido recientemente (debates sostenidos en la Cámara de Diputados del 26 de diciembre de 1840) con relación a la cuestión judía —como de continuo en todas las demás cuestiones políticas desde la revolución de julio— el espectáculo de una vida que es libre pero que revoca su libertad en la ley, es decir, la declara una apariencia y, de otra parte, refuta su ley libre con los hechos [«Cuestión judía», p. 64].
>
> En Francia, libertad general no es todavía ley, *la cuestión judía* aún no ha sido resuelta tampoco, porque la libertad legal —el que todos los ciudadanos son iguales— se ve coartada en la realidad, todavía dominada y escindida por los privilegios religiosos, y esta falta de libertad de la vida repercute sobre la ley y la obliga a sancionar la división de los ciudadanos, en sí libres, en oprimidos y opresores [p. 65].

¿Cuándo, entonces, se resolvería para Francia la cuestión judía?

> El judío, por ejemplo, debería necesariamente dejar de ser judío si su ley no le impidiera cumplir con sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos, ir, por ejemplo, en sábado a la Cámara de Diputados y participar en las deliberaciones públicas. Tendría que abolirse todo *privilegio religioso* en general, también, por lo tanto, el monopolio de una iglesia privilegiada, y cuando algunos o varios o *incluso la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, este cumplimiento de estos deberes debería dejárselo a su propio arbitrio como asunto puramente privado [p. 65]. No hay ninguna religión ya, cuando no hay ninguna religión privilegiada. Quitad a la religión su fuerza excluyente, y ya no existirá [p. 66]. Del mismo modo que el señor Martín du Nord

> veía en la propuesta encaminada a suprimir la mención del domingo en la ley una noción dirigida a declarar que el cristianismo ha dejado de existir, con el mismo derecho (y este derecho está perfectamente fundamentado) la declaración de que la ley del *sabbath* ya no tiene fuerza obligatoria para el judío equivaldría a proclamar la abolición del judaísmo [p. 71].

Bauer exige pues, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión, para ser emancipado *como ciudadano*. De otra parte, consecuentemente vale para él la abolición *política* de la religión como la abolición de la religión en general. El Estado que presupone la religión no es todavía un verdadero Estado, un Estado real. «Cierto que la creencia religiosa ofrece garantías al Estado. Pero ¿a qué Estado? ¿*A qué tipo de Estado*?» (p. 97).

En este punto se pone de manifiesto la formulación unilateral de la cuestión judía.

No bastaría de ninguna manera con investigar quién ha de emancipar y quién ha de ser emancipado. La crítica debería preguntarse, además, otra cosa, a saber: *de qué clase de emancipación se* trata y qué condiciones son inherentes a la naturaleza de la emancipación a que se aspira. La crítica de la *emancipación política* misma era, en primer lugar, la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en la *cuestión general de la época*.

Por no situar el problema a este nivel Bauer incurre en contradicciones. Pone condiciones que no están fundamentadas en la esencia de la emancipación *política* misma. Formula preguntas ajenas a su tarea y resuelve tareas que dejan su pregunta sin contestar. Cuando Bauer dice de los adversarios de la emancipación de los judíos: «Su error consistía solamente en presuponer que el Estado cristiano es el único verdadero y en no someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo» (p. 3), encontramos que el error de Bauer reside en que somete a la crítica *solamente* al «Estado cristiano» y no al «Estado en general», en que no investiga *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana, y* por ello pone condiciones que sólo pueden explicarse

por la confusión crítica de la emancipación política con la emancipación humana general. Si Bauer pregunta a los judíos: ¿tenéis, desde vuestro punto de vista, el derecho a aspirar a la emancipación política?, nosotros preguntamos, a la inversa: ¿tiene el punto de vista de la emancipación *política* el derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?

La cuestión judía muestra una fisonomía diferente según el Estado en que se encuentra el judío. En Alemania, en donde no existe un Estado político, un Estado como Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica*. El judío se encuentra en contraposición *religiosa* con el Estado, que reconoce como su fundamento el cristianismo. Este Estado es un teólogo *ex profeso*. La crítica es aquí crítica de la teología, una crítica de doble filo, crítica de la teología cristiana y de la teología judía. Pero de este modo seguimos moviéndonos dentro de la teología, por mucho que queramos movernos *críticamente* dentro de ella.

En Francia, en el Estado *constitucional*, la cuestión judía es la cuestión del constitucionalismo, la cuestión de la *emancipación política a medias*. Puesto que aquí se conserva la *apariencia* de una religión de Estado aunque sea bajo una fórmula que nada dice y es contradictoria consigo misma, en la fórmula de una *religión de la mayoría*, la relación de los judíos ante el Estado conserva la *apariencia* de una contraposición religiosa, teológica.

Sólo en los estados libres de Norteamérica —por lo menos, en una parte de ellos— pierde la cuestión judía su significación *teológica* para convertirse en una verdadera cuestión *secular*. Sólo donde existe el Estado político plenamente desarrollado puede manifestarse en su plenitud, en su pureza, la relación del judío, y en general del hombre religioso, hacia el Estado político, es decir, la relación de la religión hacia el Estado. La crítica de esta actitud deja de ser una crítica teológica tan pronto como el Estado deja de comportarse de un modo teológico *hacia la religión*, tan

pronto se comporta hacia la religión como Estado, es decir, *políticamente*. La crítica se convierte entonces en *crítica del Estado político*. En este punto, allí donde la cuestión deja de ser teológica, la crítica de Bauer deja de ser crítica. «*Il n'existe aux États-Unis ni religion de l'État, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'État est étranger á tous les cultes*[56]» (*Marie ou l'esclavage aux États-Unis, etc.,* G. de Beaumont, Paris, 1835, p. 214). Más aún, existen algunos estados norteamericanos en los que «*la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la practique dun cultre comme condition des privileges politiques*[57]» (*op. cit.*, p. 225). Sin embargo, «*on ne croit pas aux États-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme*[58]» (*op. cit.,* p. 224). Norteamérica es, sin embargo, el país de la religiosidad, como unánimemente aseguran Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton. Los estados norteamericanos nos sirven, a pesar de esto, solamente de ejemplo. La cuestión es: ¿cómo se comporta la *plena* emancipación política en relación con la religión? Si hasta en el país de la emancipación política plena nos encontramos no sólo con la *existencia* de la religión sino con su *existencia lozana y vital*, se presenta en ello la prueba de que la existencia de la religión no contradice la plenitud del Estado. Pero como la existencia de la religión es la existencia de un defecto, no podemos seguir buscando la fuente de este defecto sólo en la *esencia* del Estado mismo. La religión no vale ya para nosotros como el *fundamento* sino tan sólo como el *fenómeno* de la limitación secular. Nos explicamos por ello las ataduras religiosas de los ciudadanos libres a partir de sus ataduras seculares. No afirmamos que deban acabar con su limitación religiosa para poder acabar sus barreras seculares. Afirmamos que ellos acaban con su limitación religiosa tan pronto como acaban con sus barreras temporales. No convertimos las cuestiones seculares en cuestiones teológicas. Convertimos las cuestiones teológicas en seculares. Después de que la historia se ha visto disuelta durante suficiente tiempo en la superstición, di-

solvemos la superstición en la historia. El problema de la *relación de la emancipación política con la religión* se convierte, para nosotros, en el problema de *la relación de la emancipación política con la emancipación humana*. Criticamos la debilidad religiosa del Estado político al criticar el Estado político, *sin considerar* las debilidades religiosas en su estructura secular. Humanizamos la contradicción del Estado con una *determinada religión*, por ejemplo con el *judaísmo*, viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados elementos seculares*, la contradicción del Estado con la *religión en general*, la contradicción del Estado con sus *premisas* en general.

La emancipación *política* del judío, del cristiano y del hombre *religioso* en general, es la *emancipación del Estado* del judaísmo, del cristianismo y, en general, de la *religión*. En su forma, a la manera peculiar a su esencia, como *Estado*, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión de Estado*, es decir, cuando el Estado como tal Estado no reconoce ninguna religión, cuando el Estado se reconoce más bien como tal Estado. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es la emancipación *humana* plenamente realizada y exenta de contradicciones.

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de un límite sin que el hombre se libere *realmente de él*, en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*. El mismo Bauer concede tácitamente esto cuando establece la siguiente condición de la emancipación política:

> Todo privilegio religioso en general, por tanto también el monopolio de una iglesia privilegiada, debería abolirse, y si algunos o muchos o incluso la *gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con deberes religiosos*, el cumplimiento de estos deberes debería dejarse a su propio arbitrio como asunto puramente privado.

Por tanto, el *Estado* puede haberse emancipado de la religión incluso aun cuando *la gran mayoría* siga siendo religiosa. Y la gran

mayoría no dejará de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea *algo puramente privado*.

Pero el comportamiento del Estado hacia la religión, a saber del *Estado libre*, sólo es el comportamiento de los *hombres* que forman el Estado hacia la religión. De lo que se sigue que el hombre se libera *por medio del Estado*, se libera *políticamente* de una barrera, poniéndose en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta barrera de una manera *abstracta y limitada*, de una manera parcial. Se sigue, además, de aquí que el hombre al liberarse políticamente se libera dando un *rodeo*, a través de un *medio*, así sea un medio necesario. Y se sigue, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, cuando proclama el Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es, justamente, el reconocimiento del hombre a través de un rodeo, a través de un *mediador.* El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también es el Estado el mediador en el que ubica toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana*.

La elevación *política* del hombre por encima de la religión participa de todas las deficiencias y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara de manera política la propiedad privada como *abolida* cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de elegir y ser elegido, como ha sucedido ya en muchos estados norteamericanos. *Hamilton* interpreta con toda exactitud este hecho, desde el punto de vista político, cuando dice:

> *La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y la riqueza del dinero*. ¿Acaso no se suprime idealmente la propiedad privada cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? *El censo de fortuna* es la última forma *política* de reconocimiento de la propiedad privada.

Sin embargo, con la anulación política de la propiedad privada no sólo no se la destruye sino que incluso se la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura y* de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estamento, la cultura y la ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe bajo estas premisas, sólo se siente como *Estado político y* sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos. Por eso *Hegel* determina muy correctamente la relación del *Estado político* hacia la religión cuando dice:

> Para que el Estado cobre existencia como la *realidad ética* del espíritu *que se sabe a sí misma, es* necesario *que se distinga* de la forma de la autoridad y de la fe; y esta distinción sólo se manifiesta en la medida en que el lado eclesiástico llega a *separarse* en sí mismo; *sólo* así, *por encima de* las Iglesias *especiales*, ha conquistado y lleva a la existencia el Estado la *generalidad* del pensamiento, el principio de su forma [Hegel, *Filosofía del Derecho*, 1.ª edición, p. 346].

En efecto, sólo así, *por encima de* los elementos *especiales*, se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político acabado es por su esencia la vida genérica del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen *al margen* de la esfera del Estado en la *sociedad burguesa*, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, celestial y terrenal; la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *particular*, consi-

dera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad burguesa de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera a la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde vale ante sí mismo y ante los otros como individuo real, es él una manifestación *no verdadera*.

Por el contrario, en el Estado, donde el hombre vale como un ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, se le ha despojado de su vida individual real y se le ha dotado de una generalidad irreal.

El conflicto en que se encuentra el hombre como creyente de una religión *especial* y su ciudadanía, y los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce al divorcio *secular* entre el Estado *político* y la *sociedad burguesa*. Para el hombre, en tanto *bourgeois*, «la vida dentro del Estado es sólo apariencia o una excepción momentánea contra la esencia y la regla». Cierto que el *bourgeois*, como el judío, sólo se mantiene sofísticamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen* sólo sofísticamente sigue siendo judío o *bourgeois;* pero esta sofística no es personal. Es la *sofística del Estado político* mismo. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político es la misma contradicción en que se encuentra el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su *piel de león política*.

Bauer deja en pie esta pugna secular a que se reduce, a fin de cuentas, la cuestión judía, la relación del Estado político hacia sus premisas, ya sean éstas elementos materiales, como la propiedad privada, etc., o elementos espirituales, como la cultura y la religión, la pugna entre el interés *general* y el interés *privado*, el divorcio entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa;* deja en pie estas antítesis seculares, mientras polemiza contra su expresión *religiosa*.

> Precisamente su fundamento, la necesidad que asegura a la *sociedad burguesa su* existencia *y garantiza su necesidad*, expone su existencia a permanentes peligros, mantiene en ella un elemento inseguro y provoca aquella mezcla, sujeta a constantes cambios, de pobreza y riqueza, de penuria y prosperidad, provocan el cambio en general [p. 8].

Compárese todo el capítulo «La sociedad burguesa» (pp. 8-9), elaborado en base a lineamientos generales de la Filosofía de Derecho de Hegel. La sociedad burguesa, en su contraposición al Estado político, se reconoce como necesaria porque el Estado político se reconoce como necesario.

La emancipación *política* representa, de todos modos, un gran progreso. No es ciertamente la forma última de la emancipación humana en general, pero sí es la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Se entiende que aquí hablamos de la emancipación real, de la emancipación práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión al desterrarla del derecho público al derecho privado. Ella ya no es el espíritu del *Estado*, donde el hombre —si bien de un modo limitado, bajo una forma especial y en una esfera especial— se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido en el espíritu de la *sociedad burguesa*, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*[59]. No es ya la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Se ha convertido en la expresión de la *separación* del hombre de su comunidad, de sí mismo y de los otros hombres, lo que *originariamente* era. No es más que

la confesión abstracta de la especial inversión, del *capucho privado*, de la arbitrariedad. La dispersión infinita de la religión en Norteamérica, por ejemplo, le da ya exteriormente la forma de un asunto puramente individual. Ella se ha degradado al número de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como comunidad. Pero no nos engañemos acerca de los límites de la emancipación política. La escisión del hombre en el *hombre público* y el *hombre privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa, no constituye una fase sino la plenitud de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad real del hombre.

La *desintegración* del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración no es ninguna mentira *contra* la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política sino que es la *emancipación política misma*, es la forma *política* de emanciparse de la religión. Es cierto que en las épocas en que el Estado político surge violentamente como Estado político del seno de la sociedad burguesa, en que la autoliberación humana aspira a realizarse bajo la forma de autoliberación política, puede y debe avanzar el Estado hacia la supresión de la religión, hasta la *destrucción* de la religión, pero sólo como avanza hacia la *abolición* de la propiedad privada, hacia el precio máximo, hacia la confiscación, hacia el impuesto progresivo, hacia la *abolición* de la vida, hacia la *guillotina*. En los momentos de su amor particular propio la vida política trata de aplastar su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real y no contradictoria del hombre. No lo logra sino a través de la *violenta* contradicción con sus propias condiciones de vida, sólo declarando la revolución como *permanente* y el drama político termina, por tanto, no menos necesariamente con la restauración de la

religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, así como la guerra termina con la paz.

No es, en efecto, el así llamado *Estado cristiano*, que reconoce el cristianismo como su fundamento, como religión de Estado y se comporta, por tanto, en forma excluyente hacia otras religiones, el Estado cristiano acabado, sino más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega a la religión entre los restantes elementos de la sociedad burguesa. Al Estado que todavía es teólogo, que mantiene todavía de un modo oficial la profesión de fe del cristianismo, que todavía no se atreve a proclamarse como *Estado*, no le ha sido posible todavía expresar en forma *secular, humana*, en su *realidad* como Estado, el fundamento *humano* cuya expresión superabundante es el cristianismo. El llamado Estado cristiano sólo es, sencillamente, el *no-Estado*, porque no es posible realizar en creaciones verdaderamente humanas el cristianismo como religión, sino sólo el *fondo humano* de la religión cristiana.

El así llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero de ningún modo la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue reconociendo el cristianismo en forma de religión no lo reconoce en forma de Estado, pues él se comporta todavía religiosamente ante la religión, es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión porque apela todavía a la *irrealidad*, a la forma *imaginaria* de este meollo humano. El así llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto* y la religión cristiana le sirve de *complemento* y para santificación de su imperfección. La religión se convierte para él, por tanto, necesariamente en un *medio*, y él es el Estado de la *hipocresía*. Hay una gran diferencia entre que el Estado *acabado* cuente la religión entre sus premisas por razón de la deficiencia implícita en la *esencia* general del Estado o que el Estado imperfecto declare la religión como su *fundamento* por razón de la deficiencia implícita en su existencia especial como Estado deficiente. En el último caso la

religión se convierte en *política imperfecta*. En el primer caso se muestra en la religión la imperfección misma de la *política* acabada. El así llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como Estado*. El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para su plenitud. Él puede abstraerse de la religión ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo secular. El así llamado Estado cristiano, en cambio, se comporta políticamente hacia la religión y religiosamente hacia la política. Si degrada a mera apariencia la forma del Estado, degrada igualmente la religión a apariencia.

Para aclarar esta antítesis examinemos la construcción de Bauer del Estado cristiano, que ha surgido de la contemplación del Estado cristiano-germánico.

> Últimamente —dice Bauer— suele remitirse, para demostrar la *imposibilidad* o la *inexistencia* de un Estado cristiano, a aquellas sentencias de los Evangelios que el *Estado* actual *no sólo no acata* sino que *ni siquiera tampoco puede acatar si no quiere disolverse totalmente* como Estado. «Pero la cosa no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué exigen, pues, aquellas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la *sumisión* a la autoridad de la revelación, la repulsa del Estado, la supresión de las relaciones seculares. Pues bien, todo esto es lo que exige y lleva a cabo el Estado cristiano. Él se ha apropiado del *espíritu del Evangelio* y si no lo predica con las mismas palabras con que el Evangelio lo expresa, esto proviene sencillamente de que manifiesta este espíritu en formas estatales, es decir, lo manifiesta en formas que, aunque ciertamente están tomadas de la naturaleza del Estado y de este mundo, son reducidas a la apariencia en el renacimiento religioso que tiene que experimentar. Es la repulsa del Estado, que se cumple empleando las formas del Estado» [p. 55].

A continuación desarrolla Bauer cómo el pueblo del Estado cristiano no es más que un no-pueblo, no tiene ya voluntad propia, pero posee su verdadera existencia en la cabeza a que se halla sometido, la cual, sin embargo, le es ajena por su origen y naturaleza, es decir, que le ha sido dada por Dios y se la ha puesto al frente de él sin su intervención, del mismo modo que las leyes de este pueblo no son su obra sino revelaciones positivas, que su jefe requiere de mediadores privilegiados para entenderse con el verdadero pueblo propiamente tal, así como esta misma masa se de-

sintegra en una multitud de sectores especiales que forma y determina el azar, que se diferencian entre sí por sus intereses, sus pasiones y prejuicios especiales, como privilegio el excluirse los unos de los otros, etc. (p. 56).

Pero el mismo Bauer dice:

> La política, cuando no quiere ser nada más que religión, no puede ser política, tan poco como podemos considerar asunto doméstico el lavar las ollas si se lo considera un rito religioso [p. 108]. Pero en el Estado cristiano-germánico la religión es «asunto doméstico», así como los «asuntos domésticos» son religión. En el Estado cristiano-germánico el poder de la religión es la religión del poder.

La separación del «espíritu del Evangelio» de la «letra del Evangelio» es un acto *irreligioso*. El Estado que hace hablar al Evangelio en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos humanos sí a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa el cristianismo como su norma suprema y reconoce la *Biblia* como su *Carta Constitucional* se le deben oponerlas *palabras* de la Sagrada Escritura, pues la Escritura es sagrada hasta en la letra. Este Estado, tanto como la *basura humana* sobre la cual descansa, incurre en una dolorosa contradicción, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas sentencias del Evangelio que «no sólo no acata sino que *tampoco puede acatar si no quiere disolverse totalmente como Estado»*. ¿Y por qué no quiere disolverse totalmente? Él mismo no puede ni contestarse ni contestar a otros a este respecto. Ante su *propia conciencia*, el Estado cristiano oficial es un *deber ser*, cuya realización resulta inalcanzable, que sólo acierta a completar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto problemático en el que no se puede confiar. Por eso la crítica está en su pleno derecho al obligar a reconocer lo torcido de su conciencia al Estado que apela a la Biblia cuando ni él mismo ya sabe si es una *imaginación o* una *realidad*, desde el momento en que la infamia de sus fines *se-*

culares, a los que la religión sirve solamente de disfraz, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa*, que ve en la religión el final del mundo. Este Estado sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *esbirro* de la Iglesia católica. Frente a ella, una Iglesia que considera al poder secular como un cuerpo a su servicio, el Estado es impotente, impotente el poder *secular* que pretende ser el imperio del espíritu religioso.

En el así llamado Estado cristiano vale, ciertamente, la *enajenación*, pero no el hombre. El único hombre que aquí vale, el *rey*, es un ser específicamente distinto de los demás hombres, y es, además, un ser de por sí *religioso*, en relación directa con el cielo, con Dios. Las relaciones dominantes aquí siguen siendo relaciones creyentes. Por tanto, el espíritu religioso no se ha secularizado todavía realmente.

Pero el espíritu religioso no puede tampoco llegar a secularizarse *realmente*, pues, ¿qué es él mismo sino la forma *no secular* de un grado del desarrollo del espíritu humano? El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del que es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *secular.* Esto sucede en el Estado *democrático*. *El* fundamento de este Estado no es el cristianismo sino el *fundamento humano* del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de sus miembros, porque es la forma del *grado humano de desarrollo* que en él se realiza.

Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su individualidad real, como hacia su vida verdadera; religiosos en cuanto la religión es aquí el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y el distanciamiento del hombre respecto del hombre.

La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre sino todo hombre, vale como ser *soberano* y supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia casual, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se ha corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, se ha perdido a sí mismo, se ha enajenado, se ha entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico *real*. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como de un ser extraño, diferente del hombre real, es en la democracia realidad sensible, presente, máxima secular.

La misma conciencia religiosa y teológica se considera en la democracia plena tanto más religiosa, tanto más teológica, cuanto al parecer no tiene significación política y objetivos terrenales, cuanto más es, al parecer, asunto del espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y de la fantasía, cuanto más es realmente vida del más allá. El cristianismo alcanza aquí la expresión *práctica* de su significación religiosa-universal, agrupando unas junto a otras las más dispares concepciones del mundo en la forma del cristianismo, y más aún por el hecho de que no plantea a otros ni siquiera la exigencia del cristianismo sino tan sólo la de la religión en general, de cualquier religión (cfr. la citada obra de Beaumont). La conciencia religiosa se regala en la riqueza de la antítesis religiosa y de la pluralidad religiosa.

Hemos mostrado, pues, que la emancipación política con respecto a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el creyente de una religión particular se encuentra con su ciudadanía no es más que *una parte* de la general *contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*. La plenitud del Estado cristiano es el Estado que se reconoce como Estado y se abstrae de la religión de sus miembros.

La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a ella.

Por ello no decimos, con Bauer, a los judíos: no podéis emanciparos políticamente sin emanciparos radicalmente del judaísmo. Más bien les decimos: porque podéis emanciparos políticamente sin desprenderos radical y absolutamente del judaísmo, por ello la *emancipación política* no es la emancipación *humana*. Si vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción no radica en vosotros sino en la *esencia y* en la *categoría* de la emancipación política. Si estáis presos en esta categoría participáis de una situación general de encadenamiento. Así como el Estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente hacia los judíos, así también el judío *politiza* cuando, a pesar de ser judío, reclama derechos de ciudadanía del Estado.

Pero si el hombre, aunque sea judío, puede emanciparse políticamente y adquirir derechos de ciudadanía del Estado, ¿puede reclamar y obtener los así llamados *derechos humanos?* Bauer *niega* esto.

> El problema está en saber si el judío en tanto tal, es decir, el judío que confiesa él mismo sentirse obligado *por* su verdadera esencia a vivir eternamente aislado de otros, sea capaz de obtener y conceder a otros los *derechos generales del hombre*.
>
> La idea de los derechos humanos fue descubierta para el mundo cristiano apenas en el siglo pasado. No es una idea innata al hombre, más bien éste la conquista en lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre fue educado hasta ahora. Los derechos humanos no son, pues, un don de la naturaleza, un regalo de la historia anterior, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios que la historia hasta ahora venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura y sólo puede poseerlos quien haya sabido adquirirlos y merecerlos.
>
> ¿Puede, pues, realmente el judío llegar a poseerlos? Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe vincularlo a los demás hombres y separarlo de los que no son judíos. El declara a través de esta

> separación que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera suprema esencia, ante la que tiene que retroceder la esencia humana.
>
> Y del mismo modo, no puede el cristiano, en cuanto cristiano, conceder ninguna clase de derechos humanos [pp. 19-20].

Según Bauer, el hombre tiene que sacrificar el *privilegio de la fe* para poder recibir los derechos generales del hombre. *Observemos* un momento los así llamados derechos humanos, por cierto, los derechos humanos bajo su forma auténtica, bajo la forma que les dieron sus *descubridores*, los norteamericanos y los franceses. Estos derechos humanos son, en parte, derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido lo constituye la *participación* en la *comunidad*, y concretamente en la comunidad *política*, en el *Estado*. Ellos entran en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de los derechos civiles, que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición positiva y libre de contradicciones de la religión; así pues, también, por tanto, la del judaísmo. Queda por considerar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*[60], en cuanto se distinguen de los *droits du citoyen*[61]. Entre ellos se encuentra la libertad de conciencia, el derecho de practicar cualquier culto. *El privilegio de la fe* es reconocido expresamente bien como un derecho humano, bien como consecuencia de un derecho humano, de la libertad.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen[62], 1791, art. 10: «Nul ne droit être inquieté pour ses opinions même religieuses[63]». Y en el título I de la Constitución de 1791 se garantiza como derecho del hombre: «La liberté a tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel it est attaché[64]».

La Déclaration des droits de l'homme, etc., 1793, incluye entre los derechos humanos, art. 7: «Lelibre exercise des cultes[65]». Más aún, en lo que atañe al derecho de publicar sus pensamientos y opiniones, reunirse, ejercer un culto, se dice incluso: «la nécessité d'énoncer ces *droits* suppose ou la présence ou le souvenir ré-

cent du despotisme[66]». Compárese la Constitución de 1795, título XIV, art. 354.

Constitución de Pensilvania, art. 9 § 3:

> Todos los hombres han recibido de la naturaleza el derecho imprescriptible de adorar al Todopoderoso con arreglo a las inspiraciones de su conciencia y nadie puede, legalmente, ser obligado a practicar, instituir o sostener en contra de su voluntad ningún culto o ministerio religioso, ni fiscalizar las potencias del alma.

Constitución de New Hampshire, arts. 5 y 6:

> Entre los derechos naturales, algunos son inalienables por naturaleza, ya que no pueden ser sustituidos por otros. Y entre ellos figuran los derechos de conciencia [Beaumont, *op. cit.*, pp. 213-214].

Tan ajena es al concepto de los derechos humanos la incompatibilidad con la religión que, lejos de ello, se incluye expresamente entre los derechos humanos el *derecho a ser religioso*, a serlo de cualquier modo y a practicar el culto de su particular religión. El *privilegio de la fe* es un *derecho humano general*.

Los *droits de l'homme*, los derechos humanos, se distinguen como *tales* de los *droits du citoyen*, de los derechos civiles. ¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen?* Ningún otro sino el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué es llamado el miembro de la sociedad burguesa «hombre», llanamente hombre, hombre por naturaleza, y se nombran sus derechos *derechos del hombre?* ¿A partir de qué explicamos este hecho? De las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, de la esencia de la emancipación política.

Constatemos ante todo el hecho de que los llamados *derechos del hombre*, los *droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. La más radical de las constituciones, la Constitución de 1793, puede proclamar:

> Déclaration des droits de l'homme et du citoyen
> Art. 2: Ces droits, etc. (les droits naturels et imprescriptibles),

sont: *l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété*[67].

¿En qué consiste la *liberté*?

Art. 6: «La liberté est le pouvoir qui appartient a l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui[68]» o, según la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791: «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui[69]».

La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre sin perjudicar al otro lo determina la ley, así como la cerca señala la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada, replegada sobre sí misma. ¿Por qué es el judío incapaz, según Bauer, de recibir los derechos humanos? «Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe vincularle a los demás hombres y separarlo de los no judíos». Pero el derecho humano de la libertad no se basa en el vínculo del hombre con el hombre sino, más bien, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta separación, el *derecho* del individuo delimitado, *limitado* a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada? Art. 16 (Constitución de 1793):

> Le droit *de propriété* est celui qui appartient a tout citoyen de jouir et de disposer *a son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie[70].

El derecho humano de la propiedad privada es, pues, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente *(a son gré)*, sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual, así como esta aplicación de la misma, constituyen el fundamento de la sociedad burguesa, que hace que todo

hombre encuentre en otros hombres no la *realización* sino, más bien, la *limitación de su libertad*. Y proclama por encima de todo el derecho humano «de jouir et de disposer *a son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie».

Quedan todavía los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sûreté*.

La *égalité*, considerada aquí en su sentido no político, no es nada más que la igualdad de la *liberté* descrita más arriba, a saber: que todo hombre es considerado por igual como una mónada que descansa en sí misma. La Constitución de 1795 determina del siguiente modo el concepto de esta igualdad, de acuerdo con su significación:

> Art. 3 (Constitution de 1795): «L'égalité consiste en ce que la loi est la même por tous, soit quelle protege, soit qu'elle punisse[71]».

¿Y la *sûreté*?

> Art. 8 (Constitution de 1795): «La sûreté consiste dans la protection accordé par la société a chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés[72]».

La *seguridad* es el más alto concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía*, que toda la sociedad existe sólo para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. Es en este sentido que Hegel llama a la sociedad burguesa «el Estado de necesidad y de entendimiento».

Por el concepto de la seguridad la sociedad burguesa no se eleva sobre su egoísmo. La seguridad es, más bien, el *aseguramiento* del egoísmo.

Ninguno de los así llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre tal y como es miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y separado de la comunidad. Lejos de que se conciba en ellos al hombre como ser genérico, aparece en ellos la vida genérica misma,

la sociedad, más bien como un marco externo a los individuos, como limitación de su independencia originaria. El único vínculo que los cohesiona es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Ya es enigmático el que un pueblo que comienza precisamente a liberarse, que comienza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo componen y a fundar una comunidad política, que un pueblo tal proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, separado de sus semejantes y de la comunidad (*Déclaration* de 1791); y más aún que reitere esta misma proclamación en un momento en que sólo la más heroica abnegación puede salvar a la nación y se la exige, por tanto, imperiosamente, en un momento en que se pone a la orden del día el sacrificio de todos los intereses de la sociedad burguesa y en que el egoísmo debe ser castigado como un crimen (*Declaration des droits de l'homme, etc.*, de 1795). Pero este hecho resulta todavía más enigmático cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política*, a la condición de simple *medio* para la conservación de estos así llamados derechos humanos, que, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del hombre egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial; finalmente, que no se considere cono *verdadero y auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués.

«Le *but* de toute *association politique* est la *conservation* des droits naturels et imprescriptibles de l'homme[73]» (*Declaration des droits, etc.*, de 1791, art. 2). «Le *gouvernement* est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles[74]» (*Declaration, etc.*, de 1793, art. 1). Portante, incluso en los momentos de su entusiasmo todavía juvenil, exaltada por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara como un

simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. Cierto que su práctica revolucionaria se halla en flagrante contradicción con su teoría. Mientras se proclama la seguridad como un derecho humano se pone públicamente a la orden del día la violación del secreto de la correspondencia, mientras se garantiza la «liberté *indéfinie* de la presse[75]» (*Constitution* de 1793, art. 122) como consecuencia del derecho humano, de la libertad individual, se anula totalmente la libertad de prensa, pues «la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté politique[76]» (Robespierre el joven, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, Bûchez et Roux, t. 28, p. 159). Es decir, que el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho en cuanto entra en colisión con la vida *política*. Mientras que, según la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual, se les debe por lo tanto abandonar tan pronto como contradicen a su *objetivo*, estos derechos humanos. Pero la práctica es sólo la excepción y la teoría la regla. Pero incluso si nos empeñáramos en considerar la práctica revolucionaria misma como el planteamiento certero de la relación queda por resolver el misterio de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación y aparece el fin como medio y el medio como fin. Esta ilusión óptica de su conciencia sería el mismo misterio, si bien entonces sería un misterio psicológico, teorético.

El enigma se resuelve de un modo sencillo.

La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad sobre la que descansa el Estado enajenado respecto del pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad burguesa. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza. El *feudalismo*. La vieja sociedad burguesa tenía *inmediatamente* un carácter político, es decir, los elementos de la vida burguesa como, por ejemplo, la posesión o la familia o el tipo y el modo del trabajo, se habían

elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, del estamento y de la corporación. Ellos determinaban en esta forma la relación del individuo hacia el *conjunto del Estado*, es decir, *su relación política* o, lo que es lo mismo, su relación de separación y exclusión respecto de las otras partes integrantes de la sociedad: pues aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la propiedad, la posesión o el trabajo a la condición de elementos sociales sino que, más bien, llevaba a término su *separación* del conjunto del Estado y los constituía en sociedades *especiales* en la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de vida de la sociedad burguesa seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; es decir, excluían al individuo del conjunto del Estado y convertían la relación *especial* de su corporación hacia el conjunto del Estado en su propia relación general hacia la vida del pueblo, así como convertían su determinada actividad y situación burguesa en su actividad y situación general. Como consecuencia de esta organización, la unidad del Estado aparece necesariamente como la conciencia, la voluntad y la actividad de la unidad del Estado, el poder general del Estado igualmente como incumbencia *especial* de un señor separado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y constituyó el Estado político como asunto de incumbencia *general*, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios, privilegios, que eran también otras tantas expresiones de la separación del pueblo respecto de su comunidad. La revolución política *suprimió*, con ello, *el carácter político de la sociedad burguesa*. Rompió la sociedad burguesa en sus partes integrantes más simples, de una parte en los *individuos y* de otra en los elementos *materiales y espirituales* que conforman el contenido de vida, la situación civil de estos individuos. Desencadenó el espíritu político, que se hallaba como escindido, divi-

dido y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó como la esfera de la comunidad, de la incumbencia *general* del pueblo en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *especiales* de la vida civil. La *determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de conformar la relación general del individuo hacia el conjunto del Estado. La incumbencia pública como tal se convirtió ahora en incumbencia general de cada individuo y la función política en su función general.

Sólo que la plenitud del idealismo del Estado era al mismo tiempo la plenitud del materialismo de la sociedad burguesa. Al sacudirse el yugo político se sacudieron al mismo tiempo los vínculos que mantenían el espíritu egoísta de la sociedad burguesa. La emancipación política fue al mismo tiempo la emancipación de la sociedad burguesa con respecto a la política, su emancipación de la *apariencia* misma de un contenido general.

La sociedad feudal se había disuelto en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*.

Este *hombre*, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos.

Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su vida.

Por ello, el hombre no fue liberado de la religión sino que obtuvo la libertad religiosa. No se le liberó de la propiedad, obtuvo la libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo del oficio sino que obtuvo la libertad de industria.

La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en los *individuos* independientes —cuya relación es el *Derecho*, así como la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio*— se lleva a cabo en *uno y el mismo acto*. Pero el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa es el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad autoconsciente* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado pasivo, meramente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a la crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como hacia el *fundamento de su existencia*, como hacia una premisa que ya no está fundamentada y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre *propiamente* tal, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstraído, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido en la forma del individuo *egoísta, el verdadero* hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*.

Rousseau describe acertadamente la abstracción del hombre político, cuando dice:

> Celui qui ose entreprende d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire *la nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer *une existence partielle et morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à *l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisee faire usage sans le secours d'autri *[Contrat social*, lib. II, Londres, 1782, p. 67][77].

Toda emancipación es la *recuperación* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo.

La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente* y, de otra, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral.

Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres*[78] como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de *fuer/a política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.

[Bruno Bauer , *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843.]

II
CAPACIDAD DE LOS ACTUALES JUDÍOS Y CRISTIANOS PARA SER LIBRES[79]

Bajo esta forma trata Bauer la relación de la *religión judía y la cristiana*, así como la relación de las mismas ante la crítica. Su relación ante la crítica es su relación hacia «la capacidad para llegar a ser libres».

De donde se desprende:

> El cristiano sólo necesita superar una fase, a saber, su religión, para superar en general la religión, es decir, para llegar a ser libre; el judío, por el contrario, no sólo tiene que romper con su esencia judaica sino también con el desarrollo, con el acabamiento de su religión, con un desarrollo que le ha permanecido extraño [p. 71].

Así pues, Bauer convierte aquí la cuestión de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas para alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se reitera ahora bajo la forma ilustrada: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse?* La pregunta ya no es, ciertamente: ¿hace el judaísmo o el cristianismo más libre al hombre?, sino más bien la contraria: ¿qué hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

> Si quieren llegar a ser libres, los judíos no deben convertirse al cristianismo sino al cristianismo disuelto y a la religión disuelta en general, es decir, a la ilustración, a la crítica y su resultado, la humanidad libre [p. 70].

Se trata aún para el judío de una *profesión de fe*, sólo que no es ya ahora la del cristianismo sino la del cristianismo disuelto.

Bauer exige a los judíos que rompan con la esencia de la religión cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no proviene del desarrollo de la esencia judía.

Después de que Bauer, al final de la *Cuestión judía*, concibió el judaísmo simplemente como la burda crítica religiosa del cristianismo, concediéndole por tanto «solamente» una significación religiosa, era de prever que también la emancipación de los judíos se convirtiera, para él, en un acto filosófico-teológico.

Bauer concibe la esencia abstracta *ideal* del judío, su *religión*, como *toda* su esencia. De ahí que concluya, con razón: «El judío no aporta nada a la humanidad cuando desprecia de por sí su ley limitada», cuando supera todo su judaísmo (p. 65).

La relación de los judíos y los cristianos es, por tanto, la siguiente: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés *teórico*. El judaísmo es un hecho ofensivo para la mirada religiosa del cristiano. Tan pronto como su mirada deja de ser religiosa, deja de ser ofensivo este hecho. La emancipación del judío no es de por sí una tarea para el cristiano.

Por el contrario, el judío, para liberarse, no sólo tiene que llevar a cabo su propia tarea sino además y al mismo tiempo la del cristiano, la Crítica de los sinópticos y la Vida de Jesús, etc.

> Ellos mismos deben abrir los ojos: tomarán su destino en sus propias manos, pero la historia no deja que nadie se burle de ella [p. 71].

Nosotros intentamos romper la formulación teológica de la cuestión. La pregunta por la capacidad del judío para emanciparse se nos convierte en la pregunta de cuál es el elemento *social* específico que hay que superar para superar el judaísmo. Pues la capacidad de emancipación del judío de hoy es la relación del judaísmo ante la emancipación del mundo de hoy. Esta relación se desprende necesariamente de la posición especial del judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días.

Consideremos el judío real mundano; el *judío cotidiano*, no el *judío sabático*, como hace Bauer.

No busquemos el misterio del judío en su religión sino el misterio de la religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el *interés* egoísta.

¿Cuál es el culto secular del judío? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El dinero.

Así pues, la emancipación de la *usura y* del *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestro tiempo.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de la usura, haría imposible al judío. Su conciencia religiosa se disolvería como un vapor turbio en la atmósfera real de la sociedad. De otra parte: si el judío reconoce como nula esta su esencia *práctica y* trabaja por su anulación, trabaja desde su desarrollo anterior por la *emancipación humana pura y simple y* se vuelve contra la *más alta* expresión *práctica* suprema de la autoenajenación humana.

Reconocemos, pues, en el judaísmo un elemento *antisocial presente* general que, por el desarrollo histórico, en el cual en este mal sentido los judíos colaboran celosamente, ha sido llevado hasta su clímax actual, llegado al cual necesariamente tiene que disolverse.

La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad respecto del *judaísmo*.

El judío ya se ha emancipado a la manera judía. «El judío, que en Viena, por ejemplo, sólo es tolerado, determina por su poder monetario la suerte de todo el imperio». El judío, que puede carecer de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide la suerte de Europa.

> Mientras que las corporaciones y los gremios cierran sus puertas al judío o no le miran con simpatía, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales [B. Bauer, *Cuestión judía*, p. 114].

No es éste un hecho aislado. El judío se ha emancipado a la manera judaica, no sólo al apropiarse del poder del dinero sino por cuanto que a través de él y sin él el *dinero* se ha convertido en una potencia universal y el espíritu práctico judío en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.

Como informa, por ejemplo, el coronel Hamilton, el devoto habitante de Nueva Inglaterra, políticamente libre,

> […] es una especie de *Laocoonte* que no hace ni el menor esfuerzo para librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es *Mammón*, al que no adora solamente con sus labios sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. La tierra no es a sus ojos más que una inmensa bolsa y estas gentes están convencidas de que no tienen en este mundo otra misión que el llegar a ser más ricas que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos y su única diversión consiste en cambiar los objetos. Cuando viajan llevan a la espalda, por decirlo así, sus mercancías o su escritorio y sólo hablan de intereses y beneficios. Cuando por un momento apartan la mirada de sus negocios lo hacen para olfatear los de los otros.

Más aún, el predominio práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica la expresión inequívoca y normal de que la *prédica del evangelio* mismo, de que el magiste-

rio cristiano, se ha convertido en un artículo comercial, y el negociante quebrado que comerciaba con el evangelio se dedica a sus negocios, así como el evangelista enriquecido por pequeños negocios:

> Tel que vous voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dés qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un gran nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle [Beaumont, *op. cit.*, pp. 185-186][80].

Según Bauer, constituye una circunstancia mentirosa el que en teoría se le nieguen al judío los derechos políticos mientras en la práctica posee un inmenso poder y ejerce su influencia política *al por mayor* aunque le sea menoscabada al *detalle (Cuestión judía*, p. 114).

La contradicción en que se encuentra el poder político práctico del judío con sus derechos políticos es, en general, la contradicción entre la política y el poder del dinero. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se ha convertido en sierva suya.

El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo no sólo como su crítica religiosa, no sólo como la duda incorporada en el origen religioso del cristianismo, sino igualmente porque el espíritu práctico judío, porque el judaísmo, se ha mantenido en la sociedad cristiana misma y ha alcanzado en ella incluso su máximo desarrollo. El judío, que figura en la sociedad burguesa como un miembro especial, no es sino la manifestación especial del judaísmo de la sociedad burguesa. El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia sino a través de la historia.

La sociedad burguesa engendra constantemente al judío desde sus propias entrañas.

¿Cuál era de por sí el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es por ello en la realidad el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte incluso el retrete en objeto de la ley divina. La *necesidad práctica, el egoísmo*, es el principio de la *sociedad burguesa y* se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa ha terminado de engendrar completamente de su seno el Estado político. El Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo* es el dinero.

El dinero es el celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro Dios. El dinero envilece a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Él ha despojado, por ello, al mundo entero de su valor peculiar, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la existencia del hombre, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.

El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en el Dios del mundo. El cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente el cambio ilusorio.

La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que en la religión judía existe ciertamente, pero sólo en la imaginación.

En este sentido, declara Thomas Münzer que es intolerable «que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre».

Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia y del hombre como fin en sí, es el punto de vista *consciente real*, la virtud del hombre de dinero. La misma relación de la especie, la relación entre hombre y mujer, etc., se convierte en objeto de comercio. La mujer se convierte en objeto de negociación.

La nacionalidad *quimérica* del judío es la nacionalidad del comerciante, el hombre de dinero en general.

La ley insondable y sin fundamento del judío sólo es la caricatura religiosa de la moralidad y el derecho en general, sin fundamento e insondables, de los ritos puramente *formales* de que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí la suprema relación del hombre es la actitud *legal*, la relación hacia leyes que no rigen para él porque son leyes de su propia voluntad y esencia sino porque *imperan y* porque su infracción es vengada.

El jesuitismo judaico, ese mismo jesuitismo práctico que Bauer pone de relieve en el *Talmud*, es la relación del mundo del egoísmo hacia las leyes que lo dominan, cuya astuta elusion constituye el arte fundamental de este mundo.

Más aún, el movimiento de este mundo en el interior de sus leyes es necesariamente una superación permanente de la ley.

El *judaísmo* no pudo continuar desarrollándose como *religión*, no pudo seguirse desarrollando teóricamente, porque la concepción del mundo de la necesidad práctica es por su naturaleza limitada y se agota en unos cuantos rasgos.

La religión de la necesidad práctica no podía, según su esencia, encontrar su plenitud en la teoría sino solamente en la *práctica*, precisamente porque la práctica es su verdad.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo; sólo podía atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su industriosidad, porque la necesidad práctica, cuya inteligencia es el egoísmo, se comporta pasivamente y no se amplía a voluntad sino que se *encuentra* ampliada con el sucesivo desarrollo de las circunstancias sociales.

El judaísmo alcanza su plenitud con la de la sociedad burguesa, pero la sociedad burguesa sólo llega a su plenitud en el mundo *cristiano*. Sólo bajo el dominio del cristianismo, que convierte

en relaciones puramente *externas* al hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad burguesa separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantar estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados que se enfrentan los unos a los otros hostilmente.

El cristianismo ha surgido del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano era desde el principio el judío teorizante; el judío es por ello el cristiano práctico y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo había superado sólo en apariencia el judaísmo real. Era demasiado *noble*, demasiado espiritualista, para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas de otra manera que elevándolas al reino de las nubes.

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo es la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pero esta aplicación sólo podía generalizarse una vez que el cristianismo, como la religión ya terminada, hubiera llevado a la plenitud *teóricamente* la autoenajenación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces podía el judaísmo llegar a la dominación general y enajenar al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, convertirlos en cosas enajenables, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, a la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras está sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente, sólo puede producir prácticamente objetos, bajo el imperio de la necesidad egoísta, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de un ser ajeno, el dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente en su práctica plena en el egoísmo corporal del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad egoísta. No explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión sino, más bien, del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

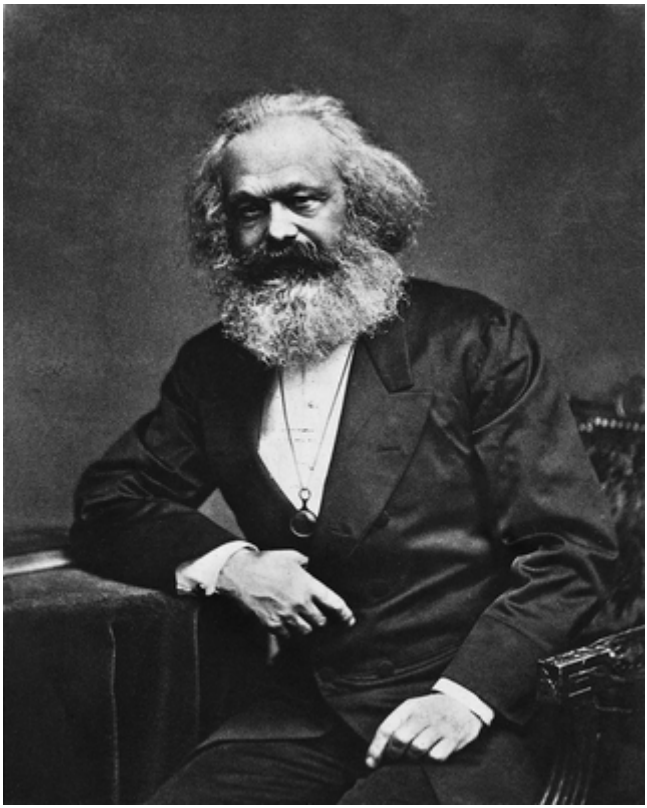
Porque, en general, la esencia real del judío se ha realizado y secularizado en la sociedad burguesa, por ello la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es justamente sino la concepción ideal de la necesidad práctica. Así pues, no es, por tanto, en el Pentateuco o en el *Talmud* sino en la sociedad actual donde encontramos la esencia del judío de hoy, no como un ser abstracto sino como un ser altamente empírico, no sólo como la limitación del judío sino como la limitación judaica de la sociedad.

Tan pronto le sea posible a la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad respecto del judaísmo*.

[Bruno Bauer , *Die Fahigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*.
Veintiún pliegos desde Suiza. Editados por Georg Herwegh. Zurich y Winterthur, 1843, pp. 56-71.]

Bruno Bauer (Eisenberg, 1809-Rixdorf, 1882) Crítico y filósofo alemán. En sus inicios, defendió el cristianismo, pero, tras ser nombrado profesor en Bonn (1839), derivó hacia su negación (*Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos*, 1841), por lo que se le prohibió enseñar y se le incautó alguna obra. Representante de la «izquierda hegeliana» (*La Iglesia evangélica de Prusia y la ciencia*, 1840), marchó a Berlín y en 1843 abordó la política y la historia en obras muy criticadas por Marx y Engels (en *La Sagrada Familia*). Volvió luego a la crítica teológica y acabó siendo uno de los aduladores de Bismarck.



KARL HEINRICH MARX (Prusia, 1818 - Londres, 1883). Nació en Tréveris (Prusia) en 1818, hijo de un abogado. Estudió Derecho y Filosofía en las universidades de Bonn y Berlín. Después de doctorarse, se dedicó al periodismo en Colonia, en la Rheinische Zeitung, que fue cerrada por el gobierno prusiano a raíz de las protestas del zar Nicolás I. En 1843 publicó *Sobre la cuestión judía* y *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y se trasladó a París, donde tenía su sede el periódico radical Deutsch-französische Jahrbücher, en el que empezó a colaborar, así como en Vorwärts!, un periódico revolucionario socialista. Expulsado de Francia en 1845, se trasladó a Bruselas, donde, junto con Friedrich Engels, publicó el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) y fue uno de los principales inspiradores de la Liga de los Comunistas, la primera organización marxista internacional. De vuelta

en Colonia, fundó, con la herencia de su padre, la Neue Rheinische Zeitung, otro periódico revolucionario que sería cerrado por las autoridades y lo obligaría nuevamente a partir al exilio. En 1849 se estableció en Londres, donde trabajó como corresponsal del New York Daily Tribune y escribió algunas de sus mejores piezas críticas, como *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852) para el diario norteamericano Die Revolution. Allí escribiría también el primer volumen de su obra magna, *El capital* (1867; el segundo y el tercero no se publicarían hasta después de su muerte, en 1885 y 1894 respectivamente). En Inglaterra siguió trabajando con distintas asociaciones (los cartistas, el Comité Internacional) y en 1864 se convirtió en el líder de la Asociación Internacional de Trabajadores (la Primera Internacional). Defendió ardientemente la Comuna de París de 1871, la primera gran insurrección de carácter comunista. Murió en Londres en 1883.

Notas

[1] Esto lo vio bien Carl Schmitt que tenía entre sus libros las obras anotadas de Bruno Bauer, cf. M. Tomba, 2004, «La questione ebraica: il problema delfuniversalismo politico», en Bruno Bauer, Karl Marx, 2004, *La questione ebraica, a cura du Massimiliano Tomba*, Manifestolibro, Roma, 10, nota 3. <<

[2] M. Tomba, 2004, «La questione ebraica: il problema dell'universalismo político», *op. cit.*, 210, nota 4. <<

[3] D. Bensaïd, 2006, «Dans et par l'histoire. Retours sur la question juive», en K. Marx, *Sur la question juive. Présentation et commentaires de Daniel Bensaïd*, La Fabrique éditions, Paris, 147. <<

[4] *Vide infra* el apartado I del texto de Bauer *La Cuestión Judía*, pp. 6 y ss. <<

[5] El único argumento que encuentra Fränkel para la emancipación de los judíos en un Estado cristiano es pragmático: el judío, educado en la obediencia a la ley, sabrá obedecer al soberano; educado para la santidad, sabrá honrar la santidad de los derechos humanos. Si la religión informa toda la vida política, también los derechos humanos, podría ser indulgente en la aplicación de los mismos a los judíos (*vide infra*, final del apartado III, p. 56). Aquí ya explota Bruno Bauer: no podemos considerar a los derechos humanos como un derivado del cristianismo ni como un regalo a los judíos. Haríamos un mal negocio porque, de aceptarlo, reforzaríamos la arbitrariedad de una instancia, la religión, que es lo que nos debe preocupar. <<

[6] Es la postura que mantiene en *La Cuestión Judía*. «En modo alguno —dice— puede haber lugar para derechos cívicos allí donde el Estado no es todavía Estado, cuando todos sus esfuerzos apuntan a no convertirse en un Estado, es decir, en un negocio común a todo el mundo» (*vide infra*, p. 90). Con el tiempo reconocerá que esa postura fue uno de los «errores del año 1842». Lo cita Tomba, 2004, 20. <<

[7] Dice Bauer, en el apartado VI: «La revolución de julio sobrepasó la religión de Estado en cuanto tal, emancipó la Iglesia del Estado, lo liberó de toda influencia religiosa y volvió la participación en todos los derechos cívicos y políticos independiente de toda profesión de fe religiosa [...] ¿por qué, por lo tanto, obligar al patrón de una fábrica a cerrar su taller el domingo, si su día de fiesta es el sábado? [...] Porque es la religión de la mayoría» (*vide infra*, pp. 66, 68, 69). <<

[8] Citado por Diego Fusaro, 2007, en su «Introducción» a Karl Marx, *Sulla questione ebraica, a cura de Diego Fusaro*, Bompiani, Milán, 35. <<

[9] F. Nietzsche, *Flumano, demasiado humano*, Afor. 472 (en la edición de Akal, Madrid, 1996, vol. 1, 228). <<

[10] Y si una cosa tiene clara Bauer es que «la libertad no puede ser ni suplicada ni regalada sino conquistada», citado por Tomba, 2004, 28, nota 90. <<

[11] Estas citas pertenecen al párrafo titulado «Los derechos del hombre y el Estado cristiano» (*vide infra*, pp. 21 y ss.). <<

[12] Sobre este punto insiste M. Tomba, 2006,28, y remite para mayor desarrollo a M. Tomba, 2002, *Crist e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Bibliopolis, Nápoles, 135-136 y 138 y ss. <<

[13] Citado por Tomba, 2004, 38. <<

[14] En ese momento Marx es un ilustrado, interesado por la reforma de la conciencia, tal y como explica por carta a Ruge:

«Nuestra consigna electoral debe ser: reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante análisis de la conciencia mítica, como tal opaca a sí misma, y esto tanto en el terreno religioso como político. Entonces se llegará a mostrar que el mundo está poseído, desde tiempo atrás, por el sueño de una cosa, de la que sólo tiene que poseer la conciencia para poseerla verdaderamente», en Marx-Engels, 1974, *Sobre la religión*, edición de Assmann y Mate, Sígueme, Salamanca, 430. <<

[15] Cf. Daniel Bensaíd, 2007, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, La Fabrique éditions, Paris, 9-33. <<

[16] Las citas de este párrafo se encuentran *infra*, pp. 140, 138. <<

[17] Es la misma crítica que hace Jacob Taubes a Carl Schmitt: mientras que a Taubes le interesa lo que hay de político (mesiánico) en la religión, a Schmitt lo que le fascina es reducir la política a teología, cf. Reyes Mate, 2006, «Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas», en Reyes Mate y J.A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona, 27-65. <<

[18] K. Marx-F. Engels, 1967, *Die heilige Familie*, Europàische Verlagsantalt, Frankfurt, 115. [Trad, cast.: *La Sagrada Familia. O crítica de la crítica contra Bruno Bauer y consortes*, Akal, Madrid, 1977.] <<

[19] «El judaísmo alcanza su plenitud con la de la sociedad burguesa, pero la sociedad burguesa sólo llega a su plenitud en el mundo *cristiano* […] El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo es la aplicación práctica vulgar del cristianismo…» (*vide infra*, pp. 161, 162). <<

[20] Luigi Ferrajoli, «De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona», en H.C. Silveira Gorki (ed.), 2000, *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, contradice la inter-

pretación marxiana de «ciudadano» y de «hombre» al sostener que «los revolucionarios de 1789, cuando hablaban de *hommes*, pensaban evidentemente en los *citoyens* franceses y proclamaban los derechos fundamentales como *droits de l'homme* y no como *droits du citoyen* para atribuirles, al menos externamente, mayor universalidad» (246), o sea, que «ciudadano» y «hombre» tendrían los mismos derechos pero la ventaja de hablar de «hommes» es que así se dejaba bien claro que esos derechos eran los de todo hombre. El inconveniente que tiene esta interpretación es que no se corresponde con ninguna realidad y no ha funcionado en ningún lugar. Cada vez que el hombre se presenta con el mero título de ser humano, nadie le reconoce ningún derecho «ciudadano». La interpretación de Marx es la realidad. Hasta el propio Ferrajoli lo reconoce al final de su escrito: «los derechos (del hombre) se han convertido en derechos de la ciudadanía, exclusivos y privilegiados, a partir del momento en que se trató de tomarlos en serio y de pagar su coste» (248). <<

[21] Notemos que ya M. Mendelssohn, en la respuesta a la pregunta «¿Qué es Ilustración?», introduce esta distinción entre «hombre» y «ciudadano», pero con un sentido diferente al que da Marx. Por de pronto «hombre» no equivale a «bourgeois» porque mientras éste se refiere a uno mismo, aquél connota universalidad: «La Ilustración que se interesa por el hombre, como tal, es *universal*, sin diferencias de posición social; la ilustración del hombre considerado como ciudadano se modifica según nivel social y profesión». Hombre remite a universalidad y ciudadano al sujeto como resultado histórico. Ambos pueden entrar en conflicto, pues lo que es bueno al hombre *tout court* puede no serlo para el creyente, o comerciante. El aviso de Mendelssohn: «infeliz es el Estado que ha de confesar que en él el destino humano esencial no se armoniza con el destino esencial del ciudadano; que en él la Ilustración (imprescindible para la humanidad) no se puede extender por todas las capas sociales del imperio sin que se

corra el riesgo de que la constitución se venga abajo». Infeliz, pues, el Estado cuyas normas fundamentales, que afectan al ciudadano, no respondan a los derechos humanos, que son los derechos de todo hombre, en M. Mendelssohn, 1988, «Acerca de la pregunta ¿a qué se llama ilustrar?», en W.AA., *¿Qué es la ilustración?*, Tecnos, Madrid, 5-6. <<

[22] Engels lo explica bien: «el Estado, nacido para tener a raya los antagonismos de clase, surge históricamente en el seno de un conflicto de clases y es, por lo general, el Estado de las clases económicamente dominantes y que así devienen políticamente dominantes. De este suerte consigue un nuevo instrumento para someter y explotar a la clase oprimida», F. Engels, 1970, *Der Ursrpung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Dietz Verlag, Berlín, 193. [Trad, cast.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Fundamentos, Madrid, 1970.] <<

[23] M. Abensour, 1997, *La démocratie contra l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, PUF, París, 24. <<

[24] Abensour cita este elocuente texto de Marx: «En un Estado verdadero no hay propiedad agraria, ni industrial, no hay substancia material que pudieran llegar a un acuerdo con el Estado sin disolverse como elementos naturales; sólo hay *poderes espirituales* y sólo en su resurrección social, en su regeneración política, pueden los poderes naturales hacerse entender por el Estado. El Estado enerva la naturaleza en todas sus fibras espirituales y, en cada segundo, se hace patente que quien domina no es la materia sino la forma; no la naturaleza sin Estado, no el objeto sometido, sino el *hombre libre*», Abensour, 1997, 29. Ahí aparece la emancipación humana como el resultado de una enervación de las fuerzas materiales del Estado que se transforman en fuerzas «espirituales», es decir, en libertad y autodeterminación. <<

[25] Para explicar esta compleja relación entre Estado y demos, Abensour recurre al concepto feuerbachiano de «reducción»,

Abensour, 1997, 61. <<

[26] Antonio G. Santesmases, ya en *Marxismo y Estado*, Centro de Estudios Constitucionales, libro publicado en 1986, intenta salvar ese «momento político» del marxismo consistente en reconocer, sin absolutizar, la importancia del Estado. <<

[27] Para Feuerbach «el ser divino no es más que el ser del hombre liberado de los límites del individuo, es decir, de los límites de la corporeidad y de la realidad, y objetivado, o sea, contemplado y adorado como un ser distinto de sí», Fusaro, 2007, 6. <<

[28] «El dinero es el celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro Dios» (*vide infra*, p. 160). <<

[29] «Lo que Marx muestra es que la privación a los judíos de los *derechos civiles* es una anomalía ya que ellos son de por sí miembros activos de la *sociedad civil*, es decir, de la burguesía. Los judíos han jugado un papel histórico en el desarrollo del crédito y de la banca», en Jacques Aron, 2005, *Karl Marx, antisémite et criminel?*, Didier Devillez Editeur, Bruselas, 65-66. <<

[30] «El judío se ha emancipado a la manera judaica, no sólo al apropiarse del poder del dinero sino por cuanto que a través de él y sin él el *dinero* se ha convertido en una potencia universal y el espíritu práctico judío en el espíritu práctico de los pueblos cristianos» (*vide infra*, p. 158). La emancipación mediante el dinero no significa sólo lograr reconocimiento social por la fortuna, sino aprovechar el dinero para la promoción cultural y científica, cf. Aron, 2005, 52. <<

[31] Yo mismo he interpretado en clave antisemita este escrito, dejándome llevar de la impresión que provoca su lectura, cf. Reyes Mate, 1997, *Memoria de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 113. <<

[32] Citado por Aron, 2005, 135. Este autor se enfrenta con rigor y eficacia a la ola formada por muchos escritores judíos ac-

tuales —Misrahi, Birbaum, etc.— empeñados en ubicar a Marx en la cresta del antisemitismo. <<

[33] Carta de Marx a Ruge, 13 de marzo de 1843, en MEGA, I, 1/2, 420. <<

[34] Carta a Ferdinand Lasalle, citada por Aron, 2005, 102-103. <<

[35] Reyes Mate, 1997, *Memoria de Occidente, op. cit.*, 169 y ss. <<

[36] Citado por Bensaïd, 2006, 104. <<

[37] Esta transformación en H. Arendt, 2000, *Orígenes del totalitarismo 1 (Antisemitismo)*, Alianza Editorial, Madrid. <<

[38] K. Marx, 1953, *Grundrisse der Kritik derpolitischen Okonomie*, Europaische Verlagsantalt, Berlín, 891 y ss. <<

[39] R. Rosdolsky, «La *Nouvelle Garfitte rhénane* et les juifs» (1947), editado en Bensaïd, 2006, 171. Rosdolsky, diligente comunista ucraniano, de origen judío, perseguido por el nazismo y el estalinismo, descubrió *Los Manuscritos de 1857-1858*. <<

[40] K. Marx-F. Engels, 1967, *Die heilige Familie*, Europàische Verlagsantalt, Frankfurt, 127. <<

[41] Citado por Aron, 2005, 117. <<

[42] Los rasgos del «nuevo judío» son «rubio, viril, trabajador y guerrillero», tan cercanos al ario, cf. Bensaïd, 2006, 111. <<

[43] Del que ya me he ocupado en Reyes Mate, 2003, «El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig», en W.AA., *Religión y tolerancia*, Anthropos, Barcelona, 15-39. <<

[44] E. Fackenheim, 2002, *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca, 113. <<

[45] Nombre hebreo de la comunidad judía en Palestina y de sus instituciones, antes de la creación del Estado de Israel. <<

[46] Bensoussan cita estas duras palabras de Ben Gourion: «si yo supiera con certeza que se podrían salvar todos los niños judíos,

llevándolos a Inglaterra, y sólo la mitad, trayéndoles a Israel, yo elegiría la segunda opción. Y eso porque nosotros no nos tenemos que hacer cargo de esos niños, sino del destino histórico del pueblo de Israel», Bensoussan, 2008, *Un nom impérissable. Israël, le sionisme et la destruction des Juifs d'Europe*, Seuil, Paris, 49. <<

[47] Esta opinión es compartida de alguna manera por Shlomo Ben Ami. Ante el Parlamento español, 27 de enero de 2007, explica que Israel «es prisionero de una paranoia: la memoria de la *Shoah*… Si la nación más fuerte del Próximo Oriente habla en cada guerra y ante cada amenaza de vuelta de la *Shoah*, somos nosotros mismos quienes frivolizan la *Shoah*» (Bensoussan, 2008, 286). <<

[48] Jacques Rancière, 2005, *La haine de la démocratie*, La Fabrique éditions, Paris. <<

[49] Véase François Furet, quien en 1978, *en Penser la Révolution Française*, asocia el acontecimiento fundante de la democracia moderna con el terror. <<

[50] Cf. Adrian Jmelnizky, 2007, «Diáspora y sionismo», en Reyes Mate y Ricardo Forster (eds.), *El judaísmo en Iberoamérica*, Trotta, Madrid, 257-279. <<

[51] Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843.

© de la traducción: Ediciones Coyoacán, Buenos Aires, 1969: Bruno Bauer, «La Cuestión Judía», en Carlos Marx, *La Cuestión Judía*, pp. 7-120. Esta traducción es reproducción de la citada edición. <<

[52] En francés en el original. <<

[53] En gran escala. En francés en el original. <<

[54] Bruno Bauer, *Die Fahigkeit der heutigen Juden und Christen, freí zu werden*. Veintiún pliegos desde Suiza. Editados por Georg Herwegh, Zurich y Winterthur, 1843, pp. 56-71.

© de la traducción: Jorge Navarro Pérez. <<

[55] Publicado en los *Deutsch-Franzosische Jahrbücher (Anales franco-alemanes)*, editados por Marx y A. Ruge en París en febrero de 1844.

© de la traducción y de las notas: Rubén Jaramillo. Aparecido en Karl Marx, *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*, Rubén Jaramillo (ed.), Barcelona, Anthropos, 2008, pp. 169-204. <<

[56] En los Estados Unidos no existe religión del Estado, ni religión declarada como la de la mayoría, ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos. [*N. del E.*] <<

[57] La Constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de los privilegios políticos. [*N. del E.*] <<

[58] En los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honesto. [*N. del E.*] <<

[59] Guerra de todos contra todos. [*N. del E.*] <<

[60] Derechos del Hombre. <<

[61] Derechos del Ciudadano. <<

[62] Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. <<

[63] No debe perseguirse a nadie por sus opiniones, incluso las religiosas. <<

[64] A todos la libertad de practicar el culto religioso a que se halle adscrito. <<

[65] El libre ejercicio de los cultos. <<

[66] La necesidad de enunciar estos derechos presupone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo. <<

[67] Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescindibles), son: la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. <<

[68] La libertad es el poder propio del hombre de hacer todo lo que no lesione los derechos de otro. <<

[69] La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro. <<

[70] El derecho de propiedad es el derecho de todo ciudadano de gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria. <<

[71] La igualdad consiste en la aplicación de la misma ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga. <<

[72] La seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, sus derechos y sus propiedades. <<

[73] El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. <<

[74] El gobierno ha sido instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles. <<

[75] Libertad indefinida de la prensa. <<

[76] La libertad de prensa no debe permitirse cuando compromete la libertad política. <<

[77] Quien ose acometer la empresa de instituir un pueblo debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que es por sí mismo un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor del que este individuo reciba, hasta cierto punto, su vida y su ser, de sustituir la existencia física e independiente por una existencia parcial y moral. Debe despojar al hombre de sus fuerzas propias para entregarlo a otras que le sean extrañas y de las que sólo pueda hacer uso con la ayuda de otros. <<

[78] Fuerzas propias. <<

[79] Este epígrafe se corresponde con el de la traducción del texto de Bauer, véase *supra* p. 109. <<

[80] Ese que veis a la cabeza de una respetable corporación empezó siendo comerciante, como su comercio quebró, se hizo sacerdote; este otro comenzó por el sacerdocio, pero en cuanto dispuso de cierta cantidad de dinero, dejó el púlpito por los negocios. A los ojos de muchos, el ministerio religioso es una verdadera carrera industrial. <<

ÍNDICE

La cuestión judía 2
Estudio introductorio a La cuestión judía, 4
Bibliografía 56
Textos 59
La cuestión judía 60
Introducción 60
I Formulación correcta de la cuestión 63
La inocencia de los judíos 64
España 65
Polonia 66
La sociedad burguesa 68
La ingeniosidad de los judíos 70
La obstinación del espíritu popular judío 71
La vida bajo la opresión 74
El número de criminales 76
El comportamiento de la conclusión con relación a su hipótesis 77
El celo y la exclusividad del amor cristiano 78
Los derechos del hombre y el Estado cristiano 81
La oposición religiosa del judaísmo y el cristianismo 84
II Consideración crítica del judaísmo 87
¿Es la ley mosaica o el Talmud? 88
La falta de principios y la rudeza de la conciencia popular judía 95
La vida legal de los judíos 100

El punto de vista moral del judaísmo tardío 108
III La posición del cristianismo con relación al judaísmo 111
IV La posición de los judíos en el estado cristiano 122
V Conclusión 127
VI Los judíos franceses con relación a la religión de la mayoría de los franceses 130
VII Disipación de las últimas ilusiones 145
El judaísmo ilusorio 145
Los judíos campeones de la verdad 151
El judaísmo y el cristianismo descubiertos 156
El judío en el Estado absoluto 160
La ilusión fundamental 166
El Gran Sanedrín de París 171
Conclusión 178
La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy 181
Sobre la cuestión judía 201
I 201
II Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres 229
Autor 238
Autor2 239
Notas 241